REVISTA TEOLOGICĂ

SERIE NOUĂ, Anul VII (79), Nr. 2, APRILIE-IUNIE, 1997

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
— SIBIU —

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢĂ BISERICEASCĂ
INTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag.

PASTORALE ARHIEREŞTI

STUDII ŞI ARTICOLE

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

2

SERIE NOUĂ, Anul VII (79), Nr. 2, APRILIE-IUNIE, 1997

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24
C. v. 45.10.4.09.2, B.C.R. Sibiu

† ANTONIE

DIN MILA LUI DUMNEZEU ARHIEPISCOP AL SIBIULUI
ŞI MITROPOLIT AL TRANSILVANIEI, CRIŞANEI
ŞI MARAMUREŞULUI

Prea Cuvioşilor stareţi, Prea Cuvioaselor stareţe, întregului cin monahal, Prea Cucernicilor protopopi şi preoţi şi tuturor binecredincioşilor creştini din întreaga noastră Eparhie,

Har, pace şi milă de la Dumnezeu, iar de la noi arhierească binecuvântare

HRISTOS A ÎNVIAT!

La această bunăvestire, iată răspundem toţi într-un glas: **„Adevărat a înviat"**. Credinţa în învierea noastră într-un **„pământ nou şi într-un cer nou"**, (Isaia 65, 22 şi II Petru III, 13), după moarte, este temeiul de căpetenie al credinţei, al filosofiei, al liniştii minţilor noastre, al sensului eforturilor noastre din viaţa aceasta, pe care le credem **cu rost** şi pe care le împlinim cu sfinţenie, pentru viaţa de aici dar, în aceeaşi măsură, şi pentru viaţa de dincolo, căci **dacă Hristos a înviat, şi noi vom învia,** spune Sfântul Apostol Pavel (II Cor. 4, 14).

Credem, ştim că vom învia.

Credem, ştim că suntem nemuritori.

Credem, ştim că mormântul pecetluit nu va rămâne aşa pentru veşnicie ci, aşa cum încheie preotul slujba înmormântării: **se pecetluieşte mormântul acesta până la înviere.** De aceea noi toţi purtăm de grijă morţilor noştri, le facem pomeni, facem rugăciuni pentru dânşii, cum vor face şi alţii pentru noi, pentru ca la înviere să ne întâlnim împăcaţi, iertaţi, fraţi între noi, regăsiţi cu speranţa împlinită în Ziua Învierii.

Aş vrea să vă readuc aminte şi să nu mai uitaţi câteva adevăruri esenţiale şi datorii de căpetenie ale vieţii noastre creştine.

Să-i iertăm şi să ne rugăm pentru iertarea celor adormiţi.

Să le facem cuvenitele şi tradiţionalele pomeni, să dăm pomelnice pentru iertarea lor, la Sfânta Liturghie şi în zilele de pomenire ale morţilor.

Cu fiecare rugăciune a noastră se uşurează ceva din povara care apasă asupra sufletelor lor, pentru păcatele lor nepocăite şi neiertate, cât erau în viaţă. Rugăciunea noastră le ajută, căci scris este: **Rugaţi-vă unii pentru alţii** (Iacob 5, 16). Morţii, acum, nu-şi mai pot schimba soarta de dincolo, decât prin rugăciunea noastră, prin rugăciunile Bisericii, şi prin milostivirea lui Dumnezeu care, apreciază generozitatea noastră şi solidaritatea noastră cu toţi cei plecaţi dincolo.

Dar aş vrea să vă mai spun ceva la fel de important: Pentru fiecare rugăciune sau pomenire, făcută pentru morţi, Dumnezeu iartă şi din păcatele noastre, pentru că arătăm că avem inimă bună faţă de alţii. Nu pierdeţi din vedere aceasta.

Şi mai cred că este de datoria mea să vă mai amintesc şi să vă mai sfătuiesc ceva. Ceva de care toţi suntem conştienţi dar, parcă, uneori mai uităm, deşi adevărul este elementar, e la mintea oricui. Uneori facem fapte rele, ca şi cum nu ne-ar vedea nimeni şi, ca şi cum n-am avea de dat socoteală nimănui şi niciodată pentru ele. La mânie, sau din interese materiale meschine, devenim egoişti şi nu ne mai pasă de cei din jurul nostru.

Ei bine, pentru toate acestea vom da socoteală. Putem înşela pe oricine, putem scăpa de cel pe care l-am înşelat, putem scăpa de judecată, dar pe Dumnezezeu nu-L putem înşela. Ochiul Lui vede tot. Sfântul Pavel avertizează: **„Totul este gol şi descoperit înaintea ochilor Lui Dumnezeu“** (Evrei 4, 13).

Vom învia şi atunci totul va fi dat pe faţă.

Ne vom ruşina de cei pe care i-am nedreptăţit, de cei pe care i-am vorbit de rău, de cei de la care am furat, de cei cărora le-am înşelat buna credinţă, de cei cărora le-am stricat familiile, de cei pe care i-am amărât sau i-am jignit, sau i-am pârât, de cei cărora le-am stricat fie viitorul pe pământ, fie cinstea, onoarea şi proprietatea.

De toate acestea trebuie să ne temem. În mod sigur ne vom întâlni cu faptele noastre, dacă le-am făcut. Cei păgubiţi de noi, cei nedreptăţiţi, ne vor privi acuzatori şi nici nu vor avea atunci puterea să ne ierte, precum nici cererea noastră de iertare, acolo, în lumea de dincolo, nu va mai putea ajunge până la ei.

Şi atunci, mai este ceva de făcut? Putem scăpa de o astfel de situaţie cumplită din care, acuzaţi fiind, să mai putem scăpa de pedeapsă?

Nu. Acolo nu.

Acolo, **dincolo,** în viaţa cealaltă, noi nu mai putem face nimic.

Şi atunci rămânem condamnaţi pentru veşnicie?

Nu.

Ceva se mai poate face. Dar, numai **aici, pe pământ,** unde pocăinţa, voinţa şi hotărârea noastră a celor vii, pot schimba, pot modifica relaţia cu cei morţi cărora în viaţă le-am făcut rău.

Să le cerem iertare acum. Să-i pomenim în rugăciunile noastre, să dăm de pomană, să facem milostenie în numele lor, dacă nu chiar pe măsura

pagubei pe care le-am făcut-o, măcar cât putem. Să ne căim de răul pe care li l-am făcut. Aşa, şi Dumnezeu şi ei ne vor putea ierta şi ne vom putea întâlni cu ei împăcaţi. Altfel starea noastră de vinovăţie, starea noastră de remuşcare, starea noastră de ruşine, va fi iadul nostru. O parte din iadul nostru, dacă nu vom mai avea şi alte păcate nepocăite, grele, care vor apăsa asupra noastră în veci.

Şi să nu uităm: **multe păcate se iartă prin milostenie!**

Iubiţi credincioşi,

Noi credem în înviere. Învierea Domnului, verificată la vremea ei de mulţime de martori, Înălţarea Lui la cer, de asemenea de faţă cu mulţi martori, trebuie să ne aducă aminte de faptul că vom fi într-o zi faţă în faţă cu Dreptul Judecător, când vom da socoteală de toate pe care le-am făcut în viaţă. Dacă vom fi găsiţi drepţi, dacă vom fi trecut prin Taina spovedaniei şi a Sfintei Împărtăşanii, dacă ne vom fi împlinit canoanele date de preoţi, întâlnirea cu Domnul Iisus Hristos şi cu ceata tuturor îngerilor şi cu toţi cei dragi ai noştri morţi înaintea noastră, va fi o bucurie de nedescris, va fi bucuria Raiului, de care să ne facă Dumnezeu parte tuturor.

Nici nu e nevoie să mai amintim de cei răi, de cei cu inimile împietrite, de cei legaţi de lucrurile materiale ale vieţii de aici, de cei ce omoară pentru un hotar de o jumătate de metru de ţarină, de cei care cad în patima beţiei, de unde vin apoi toate relele, de desfrânaţi şi ucigaşi nepedepsiţi. Despre aceştia să zicem: vai de soarta lor, şi să-i lăsăm în plata Domnului, rugându-ne să le fie lor milostiv, pre cât se poate.

Un lucru aş vrea să reţinem bine din acest **Cuvânt** de amintire a Învierii Domnului: **Toţi vom învia!** (I Cor. 6, 14) şi odată cu acesta să ne fie mereu prezentă în minte şi în conştiinţă şi urmarea Învierii: **Toţi vom da socoteală de faptele noastre** (Romani 14, 12).

Dacă vom ţine seamă de aceste două adevăruri, dacă le vom avea prezente permanent în minte, nu vom mai greşi niciodată, iar dacă totuşi vom greşi, ne vom spovedi, vom cere iertare şi vom face bine altora, măcar pe măsura în care le-am făcut rău.

Căci iată şi al treilea adevăr: **Pe cel ce cere iertare, se căieşte şi trece de la rău la bine, Dumnezeu îl iartă** (Iez. 18, 21). Nu e aceasta mai mult decât o încurajare şi speranţă? Căinţa deschide porţile raiului şi închide porţile iadului. Mai ales în aceste zile ale Învierii Domnului, să trecem peste supărări şi gânduri negre despre alţii. Să ne îmbrăcăm în haina albă a curăţeniei gândurilor şi, aşa cum am auzit în cântările Paştilor: **„să iertăm toate pentru Înviere“.**

Învierea Domnului a fost un fapt atât de extraordinar, o biruinţă atât de mare a firii muritoare, o speranţă atât de copleşitoare, o noutate de răscruce în viaţa şi în destinele oamenilor, încât în numele ei trebuie să ne modificăm sufletele, să ne înmuiem inimile şi să iertăm tuturor celor

ce cu știință sau cu neștiință ne-au greșit, nouă. Și eu vă spun: credința în Învierea Domnului și în învierea noastră ne va aduce și nouă, tuturor, din partea Mântuitorului aceeași iertare pe care s-o cerem și s-o sperăm din toată inima.

Cu această speranță, cu această credință, cu această dragoste, ca pe niște noi-născuți prin Sărbătoarea atotiertătoare a Învierii, vă fac cele mai bune urări în aceste zile de bucurie și mă rog celui Înviat, **„ca bucuria voastră să fie deplină“** (Ioan 15, 11).

Întoarceți-vă în căminele dumneavoastră cu inimile pline de bucurie. Iertați tuturor celor ce v-au greșit și cereți-vă iertare pentru ceea ce veți fi greșit altora. Iată, eu, păstorul vostru, cel dintâi mă rog de iertare, de la Dumnezeu și de la oameni, pentru tot ce voi fi greșit cuiva sau în fața lui Dumnezeu, în așa fel încât să auzim toți în această zi cel dintâi cuvânt al Domnului înviat, care să ne întărească, să ne mângâie și să ne dea cununa vieții și a fericirii veșnice: **Bucurați-vă** (Matei 28, 9).

Al vostru al tuturor, de tot binele voitor
și pururea rugător către Domnul
pentru voi,

† ANTONIE

Arhiepiscop al Sibiului și Mitropolit
al Ardealului, Crișanei și Maramureșului

† BARTOLOMEU

DIN MILA LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL VADULUI, FELEACULUI ŞI CLUJULUI

Iubitului nostru cler şi popor: Har, pace, ajutor şi milă de la Dumenezeu, iar de la noi, Arhierească binecuvântare!

Iubiţii mei fii sufleteşti,

HRISTOS A ÎNVIAT!

Ne bucurăm de lumină numai dacă cerul este senin şi însorit, dacă văzduhul este limpede, dacă ochiul nostru este curat şi inima noastră e deschisă. Bucuria luminii înseamnă deschiderea cerului către noi, dar şi deschiderea noastră către cer. Şi nu ne-am bucura de lumina învierii Domnului dacă n-am şti ce este lumina lui Dumnezeu.

Pentru aceasta, să redeschidem Sfânta Scriptură la Cartea Facerii şi să ne amintim că înainte de a fi fost lumea a fost lumina şi că mai înainte de a fi fost lumina a fost întunericul. Faţă-n faţă cu bezna universală, a zis Dumnezeu: **«Să fie lumină! Şi a fost lumină».** Lumina însă nu venea de la soare, fiindcă era ziua întâi, iar soarele şi celelalte astre aveau să fie create de abia în ziua a patra. Lumina venea din Însuşi Dumnezeu; e ca şi cum ea ar fi fost ghemuită şi ascunsă în fiinţa Creatorului, ca şi cum Acesta ar fi ţinut-o închisă în Sine ca într-o învelitoare. Atunci, când a zis **«Să fie lumină»,** El S-a deschis pe Sine spre lumea ce avea să fie, iar lumina cea necreată, adică cea fără de început, cum e şi fiinţa lui Dumnezeu, a ţâşnit dintr-Însul şi s-a revărsat pretutindeni, izgonind întunericul. Aceasta, pentru că Dumnezeu nu a vrut să facă lumea la-ntuneric; la sfârşitul fiecăreia dintre cele şase zile ale creaţiei, Creatorul avea să vadă că toate erau bune foarte; or, lucrurile bune se fac numai la lumina zilei.

Ca Fiu al lui Dumnezeu, Domnul nostru Iisus Hristos, venit pe pământ şi întrupat de la Duhul Sfânt şi din Sfânta Fecioară Maria, a purtat şi El într-Însul aceeaşi lumină necreată, ascunsă sub haina smereniei. El nu Şi-a arătat-o nici la naştere, nici la botez, nici la nunta din Cana şi nici în vreo altă împrejurare, în afară de una singură: atunci când, înaintea a trei dintre ucenicii Săi, S-a schimbat la faţă pe muntele Taborului.

Atunci ucenicii L-au văzut îmbrăcat într-o lumină strălucitoare, albă ca zăpada, dar o lumină pe care nu o primea din afară, ci care izvora din ființa Sa lăuntrică. Asemenea Tatălui Său întru-nceput, El se deschidea spre lumea pe care avea să o re-creeze și s-o desăvârșească prin patima și Învierea Sa. Căci ce altceva este mântuirea lumii, dacă nu re-crearea ei prin jertfă și har? Schimbarea la față a Domnului nu a fost altceva decât prefigurarea Învierii Sale, vestirea luminii ce avea să inunde mormântul de la picioarele Crucii.

Iată de ce, dacă cercetăm încă o dată viața de pe pământ a Mântuitorului, băgăm de seamă că ea a fost o permanentă deschidere a lui Dumnezeu față de noi, oamenii. Prin El Și-a deschis Dumnezeu inima, pentru ca noi să-I simțim iubirea: prin El Și-a deschis gura, pentru ca noi să aflăm adevărul; prin El Și-a deschis brațele, pentru ca noi să primim iertare, binecuvântare și sfințenie. Așa cum Părintele Său strigase întru-nceput: **«Să fie lumină!»**, tot astfel avea El să strige pe pământ: **«Eu sunt lumina lumii; cel ce-Mi urmează Mie nu va umbla în întuneric ci va avea lumina vieții»**[1]. Lumina Lui era de-acum lucrătoare și se revărsa, ca bunătate, din toate deschiderile Sale către suferințele, neputințele și neîmplinirile noastre; ea izvora din ochii Săi blânzi și lucra prin sfintele Sale mâini, mâinile acelea pururea deschise să ierte păcatele, să vindece bolile, să aline durerile, să mângâie tristețile, să șteargă lacrimile, să-i binecuvinteze pe copii și să-i cheme la viață pe cei morți. Când El a strigat: **«Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați, și Eu vă voi odihni»**[2], nu ni-L putem imagina decât cu brațele larg deschise, așa cum va fi fost bătrânul tată din parabola Fiului Risipitor, îmbrățișându-și copilul revenit acasă și plângându-i pe grumaz.

Iubiții mei,

Dacă astfel a fost trecerea Domnului prin lume, ne-am pune o întrebare: De ce dușmanii Săi, cei ce plănuiseră să-L omoare, I-au hotărât moartea pe cruce? O, nu numai pentru că ea, crucea, era cel mai cumplit și mai umilitor mijloc de tortură și execuție! Noi trebuie să vedem aici un înțeles mai adânc: prin aceasta, ucigașii voiau de fapt să-I oprească deschiderea spre oameni, pironind-o pe lemn; au vrut s-o bată în cuie pentru ca ea niciodată să nu mai lucreze asupra noastră; răstignindu-I Trupul, ei urmăreau să-I răstignească și lucrarea. L-au pironit pe cruce și au ridicat crucea pe vârful Golgotei.

Atunci s-a petrecut minunea unei îndoite descoperiri, pe care noi de-abia astăzi, târziu, căutăm s-o înțelegem. Și o înțelegem dacă ne vom aminti de spusa Psalmistului: **«Adânc pe adânc se cheamă în vuietul cascadelor Tale»**.[3]

1 In. 8, 12
2 Mt. 11, 28.
3 Ps. 41, 9

Cascada e apa de înălţime, al cărei adânc se prăvăleşte în adâncul apei de jos, răscolind-o şi scoţându-i la suprafaţă tainele. Aşa se întâmplă şi cu adâncurile înţelepciunii lui Dumnezeu când clocotesc în adâncurile noastre de conştiinţă şi ne descoperă înţelesuri ascunse. Crucea Domnului trebuia mai întâi să se înalţe pe Golgota; iar această înălţare fusese vestită de Însuşi Mântuitorul Iisus atunci când le-a spus ucenicilor Săi: **«Când Îl veţi fi înălţat pe Fiul Omului, atunci veţi cunoaşte că Eu sunt».**[4] Înţelesul acestor cuvinte se limpezeşte printr-o altă împrejurare: **«Iar Eu, când Mă voi înălţa de pe pământ, pe toţi îi voi trage la Mine».** Şi pentru ca să nu existe nici o îndoială asupra înţelesului, Evanghelistul precizează: **«Iar pe aceasta o zicea arătând cu ce moarte avea să moară»**[5]; aşadar, pe crucea înălţată de pe pământ. Răstignirea însă trebuia să aibă o lucrare. Aceasta a fost vestită de Domnul cum nu se poate mai limpede, amintindu-le ascultătorilor de ceea ce se petrecuse cu multă vreme înainte, când Evreii ieşiţi din robia Egiptului străbăteau pustia şi s-au trezit cu o năvală de şerpi veninoşi, a căror muşcătură era mortală; atunci, la porunca lui Dumnezeu, Moise a făcut un şarpe de aramă şi l-a înălţat pe un stâlp de lemn: cei ce priveau la el se vindecau de muşcătura şerpilor. Iar acum cuvintele Domnului: **«După cum Moise a înălţat şarpele în pustie, tot aşa trebuie să se înalţe Fiul Omului, pentru ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică».**[6] Altfel spus, cei ce se vor uita cu credinţă şi evlavie la Iisus Cel înălţat pe cruce se vor vindeca de muşcăturile diavolului, care sunt păcatele.

Din înălţimea crucii a şiroit cascada sângelui lui Hristos, care a pătruns până în adâncul pământului unde zăcea, în aşteptare, Adam; mâinile, picioarele şi coasta Răstignitului deveniseră izvoare de viaţă, în vuietul lăuntric, neauzit din afară, al reîntâlnirii omului cu Dumnezeu. Iar El, Răstignitul, ale cărui braţe fuseseră legate de stâlpul biciuirii, acum şi le deschidea din nou, pentru ca de acolo, de sus, din înălţime, să îmbrăţişeze cu iubire lumea care-L răstignea: **«Părinte, iartă-le lor, că nu ştiu ce fac!»**[7]

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Coborât de pe cruce, trupul Domnului a fost înfăşurat în giulgiuri şi aşezat în mormânt. Braţele Sale s-au strâns din nou, cu palmele pe piept, în aşteptarea învierii. Iar ea, învierea, s-a petrecut acolo, în adâncul ascuns al mormântului, când trupul şi-a părăsit giulgiurile şi, transfigurat, îndumnezeit, izvorând lumină şi năpădind cu lumină, s-a pogorât la iad, i-a sfărâmat porţile şi a izgonit întunericul din împărăţia morţilor. Atunci braţele lui Iisus iarăşi s-au deschis, de data aceasta către Adam şi Eva şi către toţi cei ce aşteptau acolo, luându-i de mână şi trăgându-i afară. Învierea devenea lucrătoare, mântuitoare.

---

4 In. 8, 28.
5 In. 12, 32-33.
6 In. 3, 14-15.
7 Lc. 23, 34.

În acest timp, femeile mironosițe veniseră la mormânt, îl văzuseră gol, aflaseră de la înger că Iisus a înviat și se întorceau în fugă spre cetatea Ierusalimului, să le dea de veste apostolilor. Domnul însă le-a ieșit înainte pe cale și le-a salutat prin cuvântul: **«Bucurați-vă».**[8] Nu încape îndoială că salutarea a fost însoțită de ridicarea și deschiderea brațelor, mâinile acelea pe care femeile le văzuseră pironite pe cruce și care acum, purtându-și încă rănile, se adiau în limpezimea dimineții. Era ca și cum o pasăre și-ar fi strâns aripile-n cuib odată cu amurgul, pentru ca să și le deschidă iarăși în văzduhul zorilor.

Timp de patruzeci de zile, de acum înainte, Domnul avea să li se arate ucenicilor în repetate rânduri. De fiecare dată El le apare în față și-i salută prin cuvintele: **«Pace vouă!»** În fapt, aceasta este o binecuvântare prin grai și gest: gura rostește în timp ce brațele se deschid și se înalță, împărtășind sfințenie. Aceasta va fi și ultima imagine pe care El le-o va lăsa apostolilor înainte de a Se întoarce la Tatăl; ne-o spune limpede Sfântul Evanghelist Luca: **«Și i-a dus afară până spre Betania și, ridicându-Și mâinile, i-a binecuvântat. Și a fost că-n timp ce-i binecuvânta, S-a depărtat de ei și S-a înălțat la cer».**[9] Vedeți cum toate se leagă și se împlinesc?: Dumnezeu merge printre oameni cu brațele deschise, moare pentru ei cu brațele deschise, învie și-i învie cu brațele deschise, pleacă dintre ei cu brațele deschise. Și pentru că brațele Sale sunt și la urmă deschise, în fapt El nu pleacă. **«Iată** — le spune El apostolilor — **Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului».**[10] E motivul pentru care apostolii nu s-au întristat, așa cum omenește ar fi trebuit, ci **«s-au întors în Ierusalim cu bucurie mare»**[11].

Iubiții mei fii sufletești,

Dacă Dumnezeu arată atâta deschidere față de noi, oamenii, cuvine-se ca noi, oamenii, să nu rămânem închiși față de El. Deschiderea noastră față de Dumnezeu se face, îndeosebi, prin rugăciune. Ați văzut că există momente liturgice când preotul își ridică brațele spre cer și se roagă cu voce înceată. La vecernie există un moment în care și noi, credincioșii, cântăm prin strană cuvintele Psalmistului: **«Ridicarea mâinilor mele, jertfă de seară»**[12]. Această deschidere a brațelor e un simbol al deschiderii inimii, căci dacă rugăciunea nu se face din inimă, din toată inima, ea rămâne o simplă formalitate, un simplu ritual. Jertfa Vechiului Testament era o ardere; rugăciunea inimii trebuie să fie ea însăși o ardere, o jertfă duhovnicească pe care I-o înălțăm lui Dumnezeu, și atunci când Îi cerem, și atunci când Îi mulțumim, și atunci când Îl lăudăm.

---

8 Mt. 28, 9.
9 Lc. 24, 50-51.
10 Mt. 28, 20.
11 Lc. 24, 52.
12 Ps. 140, 2.

Dar iubirea noastră pentru Dumnezeu nu ar fi întreagă dacă ne-ar lipsi iubirea faţă de semenul nostru, mai ales faţă de cel ce se află în suferinţă. E de neconceput ca tu, omule, să-ţi deschizi braţele către cer, dar să rămâi cu ele încrucişate faţă de nevoile aproapelui tău, să-ţi fie inima arzândă pentru Dumnezeu, dar seacă şi rece pentru lacrima celui de lângă tine. Iubirea creştină nu e un simplu sentiment, ci o putere lucrătoare, iar lucrarea ei se numeşte milă. Despre samarineanul milostiv nu se spune că «a avut milă» de cel căzut între tâlhari, ci că «a făcut milă cu el», adică simţământul s-a prefăcut în faptă.

Iată, iubiţii mei, străbatem o vreme în care ni se cer apăsătoare sacrificii materiale. Ştim şi auzim de peste tot că în ţara noastră sunt numeroşi oameni care trăiesc sub pragul sărăciei, că există tot mai mulţi bătrâni fără ajutor, copii abandonaţi sau fugiţi de acasă, bolnavi fără medicamente, orfani fără sprijin, văduve fără adăpost. Toată această suferinţă poate fi un câmp al milei creştine, şansa fiecăruia dintre noi de a-I arăta lui Dumnezeu şi nouă înşine că nu suntem creştini doar de formă, ci angajaţi cu toată fiinţa noastră în a-L păstra cu noi pe Iisus-Cel-Înviat. Creştinul care crede că are ceva mai mult decât celălalt, să-l ajute cu ce poate. Există şi forme de ajutor individual, de la om la om. Există şi forme de ajutor organizat, fie direct prin Biserică, prin catedrale, prin comitete parohiale, fie prin asociaţii filantropice de felul «Christianei». Există forma milei discrete, tăcute, după porunca: **«Să nu ştie stânga ce face dreapta»**,[13] există însă şi forma milei publice, după porunca: **«Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât ei să vadă faptele voastre cele bune şi să-L slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri»**.[14] Mila nu cunoaşte hotare sau piedici; dacă vrei şi poţi s-o faci, fă-o oricum.

Nu uitaţi că la Judecata din Urmă vom fi întrebaţi dacă şi în ce măsură am făcut milă cu aproapele nostru.

Nu uitaţi că Dumnezeu e deschidere, că deschiderea e lumină, că lumina e iubire, că iubirea e faptă bună, că fapta bună ne face **«fii ai luminii»**[15] şi că fiii luminii, atunci, la a doua venire a Domnului, Îl vor întâmpina cu aceleaşi braţe deschise cu care şi-au îmbrăţişat fraţii pe pământ.

«Bucuraţi-vă!», «Pace vouă!», Hristos a înviat!

† BARTOLOMEU
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului şi Clujului

---

13 Mt. 6, 3.
14 Mt. 5, 16.
15 In. 12, 36.

† ANDREI

DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOP AL ALBA IULIEI

Cinstitului cler, cinului monahal și dreptcredincioșilor creștini, har și bucurie de la Hristos cel înviat din morți, iar de la noi arhierească binecuvântare.

ÎNVIEREA TRUPURILOR

„Înviat-a Hristos și nici un mort nu mai este în groapă"
(Din **Slujba Învierii**)

Iubiți credincioși,

Cea mai mare suferință pentru noi pământenii este moartea. Ne doare moartea celor dragi, pentru că rupe comuniunea sfântă ce o avem cu ei și ne aduce în suflete pustiul. Ne dor bolile ce se instalează progresiv în noi înșine, prevestind momentul apropiat în care vom părăsi lumea aceasta. Și știind că **„visul acesta cu moartea se sfârșește"** suntem ispitiți să ne punem întrebarea dacă viața mai are vreun sens?

Îl vedem pe Mântuitorul Iisus Hristos însuși, în fața mormântului lui Lazăr, plângând. **„Și a lăcrimat Iisus"**, spune Sf. Evanghelist Ioan (Ioan 11, 35). Lazăr era prietenul lui Iisus. De fapt Lazăr ne reprezintă pe fiecare dintre noi și întreaga omenire, iar Betania, locul unde era casa lui Lazăr, este simbolul lumii întregi locuite de oameni. Tot omul a fost creat ca și prieten al lui Dumnezeu, și este chemat la această prietenie divină care constă în cunoașterea lui Dumnezeu, în comuniunea cu El, în împărtășirea aceleiași vieți: **„Întru El era viața și viața era lumina oamenilor"** (Ioan 1, 4). Și iată-l pe acest prieten al lui Dumnezeu, creat frumos, tânăr și sănătos, împodobit cu toate darurile, zăcând în mormânt, intrat în putrefacție, încât la porunca lui Hristos de a se lua piatra de pe mormânt, Marta, sora mortului, protestează, zicând: **„Doamne, deja miroase, că este a patra zi"** (Ioan 11, 39). Iată-l pe acest prieten preaiubit al lui Dumnezeu, creat din dragoste, distrus, anihilat de către o putere pe care Dumnezeu n-a făcut-o și care se numește **moarte.** Dumnezeu se vede înfruntat în însăși lucrarea Sa de către o forță care o distruge și vrea să o facă fără

sens. Creaţia devine tristeţe, plângere, lacrimi şi, în sfârşit moarte. Iisus plânge văzând triumful diavolului, morţii şi iadului asupra făpturii ieşite din mâinile Sale. Oare El, care este Viaţa, nu l-a creat pe om pentru nemurire? Şi iată-l că miroase greu!! Aici la mormântul lui Lazăr, Dumnezeu se întâlneşte cu vrăjmaşul Lui, cu diavolul, cu păcatul, cu suferinţa, cu moartea şi cu iadul.

Iubiţi fraţi,

Din fericire biruinţa diavolului, cu tot cortegiul lui de răutăţi: păcatul, suferinţa, moartea şi iadul, este vremelnică. Mântuitorul ne face în acest sens prima demonstraţie tocmai acolo la mormântul lui Lazăr. Martei, care stăruia să nu se ridice piatra de pe mormânt, pentru că mortul mirosea greu, **„Iisus i-a zis: Nu ţi-am spus că dacă vei crede, vei vedea slava lui Dumnezeu?... Şi zicând acestea a strigat cu glas mare: Lazăre vino afară! Şi a ieşit mortul, fiind legat la picioare şi la mâini cu fâşii de pânză şi faţa lui era înfăşurată cu mahramă. Iisus le-a zis: Dezlegaţi-l şi lăsaţi-l să meargă“** (Ioan 11, 40-44).

Prin moartea de pe Cruce a Domnului, diavolul, moartea şi iadul primesc lovitura de graţie. De data aceasta din ghiarele stricăciunii este salvată nu numai persoana lui Lazăr, ci omenirea întreagă. De aceea metaforic, dar foarte sugestiv, ne este redat în slujba patimilor dialogul dintre iad şi diavoli: **„Trei cruci a înfipt Pilat în Golgota: două tâlharilor şi una Dătătorului de viaţă. Pe care văzând-o iadul a zis celor de jos: O! Slugile mele şi puterile mele, cine este Cel ce a înfipt piron în inima mea? Cu suliţă de lemn m-a împuns fără de veste şi mă rup. La cele dinlăuntru ale mele mă doare, pântecele meu se chinuieşte, simţirile-mi tulbură duhul şi mă silesc a lepăda din mine pe Adam şi pe cei din Adam, care îmi sunt daţi, prin lemn, că lemnul pe ei iarăşi îi duce în rai“.** Aluzia e străvezie: Adam mâncând din pomul oprit, datorită mândriei şi poftei, nu L-a ascultat pe Dumnezeu. Rupând legătura cu Dumnezeu, izvorul vieţii, a căzut în moarte, el şi toţi urmaşii lui. Prin jertfa Sfintei Cruci, Adam şi întreg neamul omenesc, recapătă dreptul la viaţă. Această învăţătură ni-o redă simplu şi limpede troparul Sfintelor Paşti, pe care-l repetăm la nesfârşit: **„Hristos a înviat din morţi, cu moartea pe moarte călcând şi celor din morminte viaţă dăruindu-le“.**

Tot în slujba învierii spunem, gândindu-ne la faptul că Hristos, Adamul cel nou, ne recapitulează pe toţi: **„Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă ridic împreună cu Tine, Cel ce ai înviat. Răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine. Însuţi împreună mă preamăreşte, Mântuitorule, întru Împărăţia Ta“.** Iar Sfântul Ioan Gură de Aur triumfând de bucurie zice: **„Sculatu-S-a Hristos şi au căzut diavolii. Înviat-a Hristos şi se bucură îngerii. Înviat-a Hristos şi viaţa stăpâneşte. Înviat-a Hristos şi nici un mort nu este în groapă; că Hristos, sculându-Se din morţi, începătură învierii celor adormiţi S-a făcut“.**

Hristos, Mielul lui Dumnezeu, a luat asupra Sa păcatele noastre, şi şi-a asumat de bunăvoie moartea, care este consecinţa firească a păca-

tului. El, muritor după umanitatea Sa, dar nemuritor după dumnezeirea Sa, și stăpân al vieții și al morții, a nimicit pentru noi toți stricăciunea, moartea, păcatul cu toate urmările lui. De aceea afirmă cu putere: **„Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi. Și oricine trăiește și crede în Mine nu va muri în veac“.** (Ioan 11, 25-26).

Dreptmăritori creștini,

Din nefericire aceste adevăruri, singurele care dau sens existenței noastre, sunt primite cu scepticism de multă lume, iar Paștile rămân pentru aceștia o sărbătoare folclorică extraordinară, cu miel și ouă roșii, și cam atât. Am citit într-o carte că un sponsor cu mare dare de mână, s-a angajat să-l ajute pe un preot inimos să ridice o biserică. Lucru lăudabil, nimic de spus! Toți camarazii lui de afaceri îl apreciau. Dar când din întâmplare, ieșind cu preotul de la Patriarhie și trecând prin fața Catedralei, preotul l-a îndemnat să intre în biserică, pentru a-i cere și lui Dumnezeu ajutorul pentru lucrarea începută, și să sărute mâna Sfântului Dimitrie, i-a răspuns indignat: „Părinte, dacă m-am prins în această horă popească, crezi că m-am și stricat la cap?“

Atitudinea nu-i nouă. S-a izbit de ea și Sfântul Apostol Pavel în Corint. Răspunsul dat de el e mustrător și categoric: **„Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credința voastră, sunteți încă în păcatele voastre; Și atunci și cei ce au adormit în Hristos au pierit. Iar dacă nădăjduim în Hristos numai în viața aceasta, suntem mai de plâns decât toți oamenii. Dar acum Hristos a înviat din morți, fiind începătură a învierii celor adormiți“** (1 Cor. 15, 17-20). Pavel știa bine că a înviat Hristos, pentru că L-a întâlnit. Ba mai mult, din descoperirea ce i-a făcut-o este în măsură să ne dea și detalii despre felul cum vor învia morții la sfârșitul lumii, când se va întoarce Hristos: **„Însuși Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului și întru trâmbița lui Dumnezeu, se va pogorî din cer și cei morți întru Hristos vor învia întâi. După aceea, noi cei vii care vom fi rămas, vom fi răpiți, împreună cu ei, în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh și așa pururea vom fi cu Domnul“** (1 Tes. 4, 16-17).

Din păcate nu toți vor învia pentru fericire. Destinul veșnic al omului depinde de seriozitatea cu care-L tratează pe Hristos, Evanghelia și Biserica Lui, în această viață. Un creștin serios nu poate trăi oricum. Apostolul amintit mai înainte ne pune în față o logică imbatabilă: **„Așadar, dacă ați înviat împreună cu Hristos, căutați cele de sus, unde se află Hristos, șezând de-a dreapta lui Dumnezeu; Cugetați cele de sus, nu cele de pe pământ; Căci voi ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu. Iar când Hristos, Care este viața voastră, se va arăta atunci și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru slavă. Drept aceea, omorâți mădularele voastre cele pământești: desfrânarea, necurăția, patima, pofta rea și lăcomia care este închinare la idoli, pentru care vine mânia lui Dumnezeu peste fiii neascultători“** (Coloseni 3, 1-6).

Nu vi se pare că aceste rânduri ne sunt adresate exact nouă? Când a fost idolatrizat mai mult ca astăzi trupul și banul? Când s-au revărsat

peste lume atâtea spurcăciuni, datorită mijloacelor moderne de transmis idei sau imagini?

Iubiţii noştri fii sufleteşti,

Dacă am afirmat aceste lucruri, să nu credeţi că Biserica urgiseşte trupul şi banul, că este fundamentalistă. Biserica vrea doar ca tinerii să-şi păstreze curăţia până la căsătorie, pentru a putea întemeia familii sănătoase bazate pe iubire şi credincioşie reciprocă. Biserica doreşte ca pruncilor nenăscuţi să nu li se ia dreptul la viaţă. Biserica crede **„că trupul este templu al Duhului Sfânt“** (1 Cor. 6, 19), că la a doua venire va învia, şi împreună cu sufletul va deveni nemuritor, şi ca atare trebuie să-l păstrăm curat. Biserica crede că tot omul are dreptul la pâinea cea de toate zilele, nu ca unii să huzurească, iar alţii să rabde de foame. Sfântul Maxim Mărturisitorul exprimă, în acest sens, foarte bine doctrina Bisericii: **„Nu mâncărurile sunt rele, ci lăcomia pântecului, nici facerea de prunci, ci desfrânarea, nici banii, ci iubirea de bani, nici slava, ci slava deşartă. Iar dacă-i aşa, nimic nu e rău din cele ce sunt, decât reaua întrebuinţare, care vine din negrija minţii de-a cultiva cele fireşti“.**

Efortul extraordinar ce se face astăzi, pentru a ne fi mâine mai bine, este binecuvântat de Biserică. Orice naştere din nou cere jertfă şi renunţare. O teamă are însă Biserica, şi anume aceea ca nu cumva lucrurilor spirituale să li se dea o mai mică importanţă; să ajungem căpătuiţi din punct de vedere material, deşi sunt şi în acest sens reţineri, iar din punct de vedere sufletesc morţi. Atunci, după cuvântul Mântuitorului, totul ar fi în zadar: **„Căci ce-i foloseşte omului să câştige lumea întreagă, dacă-şi pierde sufletul?“** (Marcu 8, 36). La ce ne-ar folosi blazoanele creştine dacă Hristos ar lipsi din proecupările noastre zilnice, din viaţa noastră culturală, socială şi politică?

Fiind însă optimişti din fire, crezând în învierea lui Hristos din morţi, şi în faptul că la sfârşitul veacurilor El va reveni, că morţii vor învia, cei buni pentru comuniunea veşnică cu El şi cu îngerii în rai, iar cei răi pentru petrecerea veşnică cu dracii în iad, nădăjduim că tot mai mulţi creştini vor încerca să ducă o viaţă duhovnicească aleasă, cercetând biserica, punând în practică Evanghelia, iubindu-L pe Dumnezeu şi pe semeni.

Şi tot pe acest ton optimist, urându-vă sărbători fericite, îmi închei cuvântul pastoral îndemnându-vă să cântăm împreună: **„Ziua Învierii! Să ne luminăm cu prăznuirea şi unul pe altul să ne îmbrăţişăm. Să zicem fraţilor şi celor ce ne urăsc pe noi. Să iertăm toate pentru înviere şi aşa să strigăm: Hristos a înviat din morţi cu moartea pe moarte călcând şi celor din morminte viaţă dăruindu-le“.**

Al vostru rugător către Dumnezeu,

† ANDREI

Episcopul Alba Iuliei

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOP AL DE DUMNEZEU PĂZITEI EPISCOPII ORTODOXE ROMÂNE A ORADIEI

Iubitului cler, cinului monahal şi binecredincioşilor creştini, har, milă şi pace de la Iisus Hristos, Domnul nostru, iar de la smerenia noastră arhiereşti binecuvântări!

„Privegheaţi şi vă rugaţi ca să nu cădeţi în ispită“ (Matei 26, 41)

Iubiţii noştri credincioşi,

Cu ajutorul lui Dumnezeu ne-am învrednicit a ajunge din nou sfânta Sărbătoare a Învierii Domnului nostru Iisus Hristos. An de an prin această Sărbătoare, din darul lui Dumnezeu, se actualizează în inimile noastre bucuriile duhovniceşti revărsate din izvorul nesecat al Sfintei Treimi.

Am socotit de cuviinţă ca anul acesta să dialogăm împreună dezbătând învăţătura Bisericii noastre despre asceză şi înviere sau cu alte cuvinte despre post şi înviere. Se cunoaşte din practică felul cum postim noi credincioşii şi cât de diferite sunt atitudinile noastre faţă de post. Începând de la păzirea tuturor zilelor de post rânduite de Biserică şi până la anularea postului este o mare diferenţiere. Se cunosc aceste anulări de către cultele neoprotestante şi în prezent chiar şi de Biserica Romano-catolică. Dar chiar şi în rândul credincioşilor noştri există practicarea postului atât de diferenţiat. În unele mânăstiri, monahii nu mănâncă deloc carne socotind această practică o mare virtute şi totodată şi o mare sfinţenie. S-a ajuns la împământenirea ideii că sfinţenia s-ar reduce doar la o ajunare şi post şi nu la iubire. Că ai fi un mare sfânt dacă eşti un mare postitor uitându-se că cea mai mare poruncă ne spune: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău... şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi“ (Mt. 22, 36). Ca o adeverire a celor zise mai sus întâlnim în Fraţii Karamazov, a lui Dostoievski, un caz semnificativ. Călugărul Zosima era un om de bună-cuviinţă, dar nu aşa de mare postitor, pe când un alt călugăr, Ferapont, nu mânca nimic o săptămână întreagă, dar nu mergea

duminica la sfânta slujbă pentru ca să nu-l întâlnească pe Zosima pe care-l ura aşa de mult. Cazul este viu-grăitor, redat de Dostoievski ca un mare cunoscător al lumii lăuntrice a omului.

Alteori încercăm o ajunare exagerată urmată de o îmbuibare pe aceeaşi măsură. Nu uşor se ajunge deci la o adevărată practicare a postului şi la plinirea scopului lui care nu este altul decât plinirea sfintei iubiri, a sfintei învieri sufleteşti. Pentru practicarea unui post cu folos se cere o înfrânare integrală de la toate cele trupeşti şi sufleteşti, de la „pofta trupului, pofta ochilor şi de la trufia vieţii", iar pe lângă acestea, plinirile duhovniceşti ale iubirii.

Altfel, aşa cum ne relatează Sfânta Scriptură, duhul cel necurat se întoarce la casa de unde a ieşit şi venind „o găseşte goală deşi era măturată şi împodobită". Se duce şi ia cu el alte duhuri mai rele decât cele dintâi şi intrând sălăşluieşte aici şi se fac cele de pe urmă ale omului mai rele ca cele dintâi (Mt. 12, 43). Este semnificativ faptul că deşi era măturată casa, totuşi era goală, adică fără iubire ca şi candelele fără mirul binefăcător al milosteniei, a celor şapte fecioare neînţelepte. Fără iubire nu-i nimic.

Dreptmăritori creştini,

Pe lângă înfrânarea integrală se mai cere şi o înfrânare permanentă, adică în orice timp. Nici această înfrânare, acest post nu este uşor de realizat. Cugetând la un astfel de post susţinem că în fiecare zi este post şi că în fiecare zi putem serba Paştile, adică o alternanţă între înfrânare şi bucurie pentru că ambele sunt într-o continuă intercondiţionare. Fără o înfrânare permanentă s-ar putea ajunge la o stare de împătimire în fărădelegi şi atunci nici într-un caz nu mai putem trăi sfintele bucurii deoarece împătimirea în fărădelegi devine cancerul distrugător al iubirii.

Bucuria creştinului şi a Bisericii este strâns legată de Sfintele Paşti, de bucuria Sfintei Învieri. Întrucât vor rămâne totdeauna strâns legate Sfintele Paşti de înfrânare, de post şi înfrânarea de Sfintele Paşti. Deci într-o cugetare mai larg înţeleasă şi în ziua de Paşti este post şi chiar vinerea şi miercurea putem serba bucuria Sfintelor Paşti.

Iubiţi credincioşi,

De ce trebuie în toată vremea practicată înfrânarea? Pentru că chiar şi viaţa Mântuitorului numai după un şir întreg de jertfiri şi după marea jertfă s-a ajuns la Sfânta Înviere. Şi apoi într-un minut poţi ucide un om, chiar dacă o bună parte din timp ai avut o mare înfrânare. Deci îndemnul Mântuitorului pentru noi este un îndemn permanent: „Privegheaţi şi vă rugaţi ca să nu cădeţi în ispită" (Mt. 26, 41). Conştient de aceste acţiuni neodihnitoare ale duhurilor necurate Sf. Ap. Petru întăreşte şi el îndemnul prin cuvintele: „Fiţi treji şi privegheaţi că potrivnicul vostru diavolul umblă răcnind ca un leu căutând pe cine să înghită" (I Petru 5, 8). Aşadar, fără o asceză integrală şi permanentă nu reuşim să ne statornicim pe

a binelui cărare, nu reuşim să introducem în centrul de foc al inimii ceea ce trebuie, nici nu reuşim să scoatem de acolo ceea ce nu se cade să ocupe acest loc sfânt.

Iubiţi fraţi creştini,

Pe lângă toate acestea în acţiunile înfrânării o atenţie deosebită trebuie acordată firii cu care te naşti. Fiecare ne naştem cu înclinări diferite spre bine sau spre rău. Fiecare avem comunul uman, dar şi caracteristicul personal. Şi în aceasta constă marea minune a creaţiei, marea înţelepciune a lui Dumnezeu Creatorul.

Miliarde şi miliarde de persoane şi nici una nu este identică, nici fizic, nici psihic, cu cealaltă. Prof. N. Mărginean, mare psiholog, în cartea sa Psihologia persoanei, susţine că „firea cu care te naşti e dătătoare de ton în formarea caracterului moral creştin". Românul accentuează, în urma observaţiilor exemplelor personale întâlnite, că „năravul din fire n-are lecuire". Desigur prin râvnă şi dar se pot îndrepta aceste metehne după exemplul Sf. Ap. Pavel care zice: „Toate le pot întru Hristos Iisus Cel care mă întăreşte" (Filip. 4, 13). Firea cu care te naşti, plus îndeletnicirile în diferite surogate amăgitoare, ca plăceri legate de trup, de lume şi de ambiţii deşarte, duc la acea obişnuinţă rea, socotită ca o a doua natură.

Ce e de făcut în aceste cazuri? Se cer lupte grele şi nu de scurtă durată într-o împreună lucrare cu harul. Exemplul Sf. Părinţi şi felul cum au acţionat ei în această privinţă este viu grăitor. În înţelepciunea Sa bunul nostru Dumnezeu intervine pedagogic să ne ridice din acest **perpetuum mobile** vicios. Să nu uităm însă exemplul Sf. Ap. Pavel de pe drumul Damascului şi să reţinem că pe lângă toată încercarea aceea Sf. Ap. Pavel a depus şi el o stăruitoare activitate de înfrânare, petrecând câţiva ani în pustiul Arabiei, în post, priveghere şi rugăciune.

Iubiţii noştri credincioşi,

Toate cele zise până aici fac parte din postul integral şi permanent, chiar şi în ziua de Paşti, pentru că şi în această zi trebuie să fim atenţi ce vorbim, cât mâncăm, cât bem, ce simţim şi ce gândim. Reuşind cu ajutorul lui Dumnezeu să ieşim din tufişurile patimilor la lumina soarelui dreptăţii, vom deveni creştini cu un alt fel de a gândi, cu un alt fel de a simţi, plini de curaj şi de nădejde, gata de a ajuta pe semenii noştri, oricare ar fi el, şi orice rău ne-ar fi făcut, cu adevărat înviaţi sufleteşte şi luminaţi de taborul Învierii despre care Sf. Apostol Pavel scrie că „astfel de realitate se cuvine sfinţilor" (Efes. 5, 3).

Iubiţi fii duhovniceşti,

Viaţa, însă, trebuie privită în realitatea ei. Nici Însuşi Mântuitorul precum şi Sfinţii Bisericii nu au avut parte pe pământ numai de lumina Învierii, ci au trecut şi prin Ghetsimani şi Vinerea Mare. Sfântul Simeon

Noul Teolog prezintă urcuşul duhovnicesc asemenea unei cărări însorite cu multe flori, dar care trece printr-o pădure plină de tufişuri din care diferite animale sălbatice caută să ne atragă din cărarea însorită în tufişurile pădurii. Deci după post vin Paştile, apoi iarăşi postul. Această alternanţă redă realitatea vieţii duhovniceşti. Şi în natură nu rodesc plantele dacă ar fi tot ploaie sau tot soare.

Pentru că există această fluctuaţie a energiilor duhurilor e foarte greu să-i pretinzi cuiva să fie mereu bine dispus, mereu curajos, mereu optimist, pentru că suntem totuşi numai oameni. Rugăciunea de la molitva Spovedaniei prezintă această realitate în cuvintele „om fiind, în lume trăind, de la diavolul înşelându-ne".

Marii bărbaţi duhovniceşti au reuşit să aibă o bucurie duhovnicească mai prelungită. Astfel, Sf. Serafim de Sarov, trăitor în secolul trecut, trăind bucuriile Învierii ca o înviere după înviere, saluta pe cei ce îi întâlnea în cale în orice timp din an, cu salutul nostru din ziua de Paşti, „Hristos a înviat" şi cu orice om se întâlnea îi zicea „Tu eşti bucuria mea", salut greu de înţeles pentru noi cei de rând.

Un ajutor pentru aceste pliniri, atât cât e posibil omeneşte, îl primim şi prin rugăciunea lui Iisus, „Doamne Iisuse Hristoase Fiul lui Dumnezeu miluieşte-mă pe mine păcătosul!". Pomenind mereu numele Mântuitorului nostru, duhurile necurate se tem de acest nume ca şi de semnul Sfintei Cruci, precum ne stă mărturie îndrăcitul din Gadara. E spre folosul nostru duhovnicesc să folosim, repetând mereu, această rugăciune a lui Iisus precum şi semnul Sfintei Cruci.

Închei această pastorală de Sf. Paşti cu îndemnul Sf. Ap. Petru din epistola I, cap. 4, 8-11, unde zice: „Dar mai presus de toate ţineţi din răsputeri la dragostea dintre voi, pentru că dragostea acoperă mulţime de păcate. Fiţi între voi iubitori de străini fără de cârtire. După darul pe care l-aţi primit fiecare, slujiţi unii altora ca nişte buni iconomi ai harului celui de multe feluri a lui Dumnezeu. Dacă vorbeşte cineva cuvintele lui să fie ca ale lui Dumnezeu, dacă slujeşte cineva, slujba lui să fie ca din puterea pe care o dă Dumnezeu, pentru ca în toate Dumnezeu să se slăvească prin Iisus Hristos Căruia îi este slava şi stăpânirea în vecii vecilor".

Bunul nostru Dumnezeu să Vă dăruiască de Sfintele Sărbători ale Învierii, sănătate, multă linişte sufletească şi râvnă sfântă.

Al vostru rugător către Părintele Ceresc pentru ca să ne ajute prin puterea harului Său la aceste pliniri.

Hristos a înviat!

† I O A N

Episcopul Oradiei

† JUSTINIAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU EPISCOP
AL MARAMUREŞULUI ŞI SĂTMARULUI

Iubitului nostru cler, cinului monahal şi dreptcredincioşilor creştini, har, bucurie şi pace de la Dumnezeu Tatăl şi de la Domnul nostru Iisus Hristos.

HRISTOS A ÎNVIAT!

Iubiţii mei fraţi şi binecredincioşilor creştini,

Bunul Dumnezeu ne-a ajutat să ajungem din nou Sfintele Paşti, Sărbătoarea cea mare, care vine odată cu primăvara şi ne aduce în sufletul nostru multă lumină şi speranţă şi bucurie.

Bucurie şi speranţă care izvorăsc din încrederea pe care ne-o revarsă în suflet, Învierea Domnului nostru Iisus Hristos, care este garanţia învierii noastre a tuturor. Acum împreună toţi creştinii, cu bucurie să strigăm: „Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul să ne bucurăm şi să ne veselim întru ea".

Cu umilinţă şi cu credinţă tot creştinul astăzi zice: „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Cel ce ai înviat. Răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine; Însuţi împreună mă preamăreşte, Mântuitorule, întru împărăţia Ta".

Iată motivul bucuriei noastre. Hristos Împăratul măririi, Biruitorul morţii şi Mântuitorul lumii, ne face părtaşi şi pe noi de învierea şi de slava Sa. De aceea, iubiţii mei fraţi, oricâte greutăţi au avut creştinii în viaţă, nu s-au tulburat, nu s-au întristat, pentru că au ştiut că Hristos cel înviat nu i-a părăsit, că Hristos cel preamărit de Tatăl i-a ajutat şi i-a salvat din toate necazurile, din toate suferinţele, din toate greutăţile, din toate neajunsurile. Apostolii care au suferit mult pentru Domnul, având încredere în purtarea de grijă a lui Dumnezeu, i-au îndemnat pe creştini zicând: **„Bucuraţi-vă pururea"** (I Tesaloniceni 5, 16). Şi iarăşi zic bucuraţi-vă. Martirii şi-au dat viaţa pentru Hristos cu bucurie, ştiind că Hristos este atotputernic şi îi va încununa cu cununa vieţii. Strămoşii noştri, iu-

biţii mei fraţi, au stat tari în faţa celor ce veneau şi le batjocoreau legea şi viaţa. Toţi părinţii noştri şi în vremuri grele şi în vremuri bune, au trăit cu bucurie pentru că au avut încredere în Dumnezeu.

Ştefan cel Mare şi Sfânt, Mihai Viteazul, Constantin Brâncoveanu şi cei patru fii ai săi, au luptat şi au apărat şi pământul şi credinţa lor dreaptă în care trăim şi ne mântuim şi noi, toţi cei ce suntem dreptcredincioşi şi-L preamărim pe Iisus Hristos, Care ne-a chemat şi ne-a dat o lege, Legea cea adevărată, Legea luminată, Legea românească, cum se numeşte Legea ortodoxă.

Şi noi acum ne aflăm la o răscruce. Ţara şi Neamul sunt bătute de vânturi grele. Se pare că ne vor copleşi greutăţile, dar având încredere în Dumnezeu vă zice Hristos cel înviat: Nu vă temeţi. Aveţi credinţă în Dumnezeu şi aveţi credinţă în Mine (Ioan 14, 1) şi veţi birui.

Staţi tare. Păstraţi-vă credinţa, sporiţi dragostea faţă de toţi oamenii, înmulţiţi-vă speranţa şi viitorul vostru va fi luminos.

Iubiţii mei fraţi şi iubite surori, preabinecuvântaţi tineri şi minunaţi copii, astăzi, în ziua cea mare, în ziua Învierii Domnului, cu negrăită dragoste şi cu încredere în Dumnezeu mă rog pentru voi, mă rog să vă dăruiască Prea bunul Dumnezeu înalte şi frumoase împliniri sufleteşti şi trupeşti deopotrivă.

Iubiţi credincioşi,

Bucuria pe care o trăim, în ziua de Paşti, este fructul copt al bucuriei, care era numai în mugur la Crăciun. Învierea Domnului este desăvârşirea Întrupării Fiului lui Dumnezeu, a Naşterii, dar şi a tuturor suferinţelor Domnului.

Ca să ajungă la Bucuria Învierii, şi creştinul trebuie să treacă prin negura durerii, trebuie să urce împreună cu Iisus Hristos, drumul crucii, să-şi răstignească **„trupul împreună cu patimile şi cu poftele“** (Galateni 5, 24) pe crucea înfrânării, a abstinenţei, a postului, a pocăinţei, **„să moară pentru lume“** şi să vieze pentru Dumnezeu, precum zice apostolul. Numai când omul prin pocăinţă şi-a schimbat firea, şi-a curăţit sufletul şi a gustat din sfântul potir de pe altar, împărtăşindu-se cu Trupul şi Sângele lui Hristos şi prin Sfânta Euharistie a primit dumnezeescul Har, poate să rostească şi el, împreună cu Stăpânul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos: **„Datu-mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ“** (Matei 28, 18), pentru că prin Tainele Bisericii lui Hristos s-a făcut **„părtaş dumnezeeştii firi“** (II Petru 1, 4).

Ziua învierii Domnului este ziua triumfului împărătesc, ziua biruinţei, prin Iisus Hristos; a omului, împotriva greului jug ce a căzut pe grumazul omului prin neascultarea lui Adam, prin întunecatul păcat strămoşesc. Scriptura spune: **„Plata păcatului este moartea“** (Romani 6, 23), dar moartea a fost înfrântă prin Învierea Domnului.

De acum se cuvine ca şi noi împreună cu apostolul să zicem: „**Binecuvântat fie Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, care după mare mila Sa, prin învierea lui Iisus Hristos din morţi, ne-a născut din nou, spre nădejdea învierii**“ (I Petru 1, 3).

Unde îţi este moarte boldul? Unde îţi este iadule biruinţa? Strigă tot omul care prin umilinţă şi pocăinţă s-a eliberat de păcat (I Corinteni 15, 55).

Iubiţi fii duhovniceşti,

Ziua Învierii, Sfintele Paşti, ne luminează sufletul la toţi cei ce am străbătut cele şapte săptămâni de post, de reculegere, de înfrânare, de lacrimi şi pocăinţă. Azi Mântuitorul ne face părtaşi biruinţei Sale.

Iadul are acum porţile sfărâmate. Raiul are porţile deschise. Pe fiecare, Iisus Hristos îl invită astăzi la masă. Toţi suntem poftiţi să intrăm în cămara de nuntă. Pe toţi ne aşteaptă o cunună, un loc în rai, pe care ni l-a pregătit Hristos, care înainte de patimi, a spus: „**Mă duc să vă pregătesc vouă loc**“ (Ioan 14, 2). Pe toţi ne aşteaptă un scaun împărătesc. Tuturor ne zice Domnul acum, după ce a supus sub piciorul Său, pe vrăjmaşul cel vechi, pe mincinosul domn al infernului: „**Veniţi binecuvântaţii Tatălui Meu de moşteniţi împărăţia cea pregătită vouă de la întemeierea lumii**“ (Matei 25, 34).

Vom asculta noi oare chemarea aceasta?

„**Iată eu stau la uşă şi bat, de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine**“ (Apocalipsă 3, 20). Ce invitaţie minunată ne face Iisus Hristos după înviere. La această invitaţie trebuie să răspundă tot creştinul. Creştinii să nu poarte în suflet viermele îndoielii care l-a chinuit pe Toma. Nici păcatul lepădării de Hristos, cu jurământ, care l-a umilit pe Petru. Creştinii niciodată nu şi-au vândut credinţa, nici sufletul, nici Legea, nici pe Hristos, cum L-a vândut Iuda. Creştinii dreptcredincioşi şi-au apărat credinţa strămoşească, credinţa ortodoxă. Această credinţă i-a sfinţit, i-a luminat, i-a întărit, i-a mântuit şi pe fiecare om l-a ajutat să trăiască cu bucurie Sfintele Paşti.

Pentru că Hristos cel înviat este Stăpânul Bisericii Ortodoxe. Biserica Ortodoxă este Biserica Învierii, a vieţii, a bucuriei şi a păcii. Capul Bisericii Ortodoxe este Hristos, zice Scriptura (Efeseni 5, 23), iar Duhul Sfânt conduce Biserica noastră. Biserica noastră românească este plină de lumina învierii. Clopotele ei aduc cântare de slavă Învierii lui Hristos. Din vinerea patimilor până în noaptea învierii, clopotele bisericilor de la noi din Maramureş şi Sătmar, tac. Glasurile lor, ca nişte trâmbiţe de argint, în mod triumfător, încep să sune în noaptea învierii, vestind din culme în culme, din sat în sat, că Hristos a înviat!

Saltă când aud glasul lor, pruncii şi strigă: **Hristos a înviat!** Bărbaţii şi femeile se bucură şi uşuraţi parcă de greutăţile vieţii, murmură şi ei cu bucurie: **Hristos a înviat!** Bătrânii se închină când aud clopotele în noaptea învierii, cu evlavie şi cu multă credinţă zic: **Hristos a înviat!** Toată suflarea să laude pe Domnul azi şi cu credinţă să cânte: **„Hristos a înviat din morţi cu moartea pe moarte călcând şi celor din morminte viaţă dăruindu-le".**

Alături de voi, împreună cu voi, şi cu tot poporul român, luminaţi slujitori ai sfintelor altare, bucurându-mă, cânt şi eu cu creştinescul cântec: **Hristos a înviat!**

Iubiţi credincioşi,

Voi sunteţi fii minunaţi ai Bisericii lui Hristos. Voi sunteţi stâlpii şi apărătorii Bisericii lui Dumnezeu din ţara aceasta, de aproape două mii de ani. Voi sunteţi fiii Bisericii lui Hristos cea adevărată. Voi apăraţi dreptatea lui Dumnezeu şi păstraţi învăţătura curată a lui Iisus Hristos.

Bucuria pe care o trăim noi la Paşti, este bucuria promisă de Mântuitorul apostolilor Săi, înainte de patimi, înainte de moartea Sa când a zis: **„Voi acum sunteţi trişti, dar iarăşi vă voi vedea şi se va bucura inima voastră şi bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi"** (Ioan 16, 22). Ne bucurăm cum s-au bucurat mironosiţele, când L-au văzut pe Domnul, şi le-a zis: **„Bucuraţi-vă"** (Matei 28, 8-9). Ne bucurăm cum s-au bucurat ucenicii, când în ziua învierii spre seară, Iisus a venit în mjlocul lor şi le-a arătat mâinile şi coasta Sa zicând: **„Pace vouă"** (Ioan 20, 20).

Iubiţi fraţi,

Azi sunt Paştile Domnului, Paştile cele adevărate. Acum, la Ierusalim, când Patriarhul Bisericii Ortodoxe a săvârşit slujba Învierii la mormântul Domnului, Sfânta Lumină a coborât din cer.

Acum, Patriarhul Bisericii Ortodoxe, purtând în mâini Sfânta Lumină, ieşind de la Sfântul mormânt, a rostit: **Veniţi de luaţi lumină!** şi împarte lumină cerească la toate neamurile şi la toate Bisericile care n-au primit lumină din cer. Patriarhul Bisericii Ortodoxe împarte lumină din lumina lui Hristos, pe care Domnul o trimite din cer în fiecare an Bisericii Ortodoxe.

Zeci de mii de oameni din toate neamurile pământului şi din toate Bisericile creştine, sunt martori la această minune, care, din mila lui Dumnezeu, coboară în fiecare an, când Biserica Ortodoxă prăznuieşte În-

vierea Domnului. De aceea, cu adâncă umilinţă şi credinţă vă vestesc şi vouă acest semn şi vă zic: **Bucuraţi-vă.**

Bucuraţi-vă şi vă veseliţi, pentru că faceţi parte din Biserica lui Hristos care primeşte şi împarte lumină la toată lumea.

HRISTOS A ÎNVIAT!

Rugaţi-vă neîncetat pentru bunăstarea ţării şi pentru liniştea Bisericii noastre.

Al vostru de tot binele voitor
şi pururea rugător către Dumnezeu,
cu părintească dragoste,

† JUSTINIAN CHIRA

Episcopul Maramureşului
şi Sătmarului

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOP
AL COVASNEI ŞI HARGHITEI

Iubitului nostru cler, cinului monahal şi dreptcredincioşilor creştini, har şi pace de la Dumnezeu-Tatăl, iar de la noi părintească binecuvântare.

„HRISTOS A ÎNVIAT!"

Iubiţii mei fii duhovniceşti,

Acum în miezul nopţii, clopotele sfintelor noastre biserici şi mânăstiri vestesc marea bucurie a Învierii Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

De la acest moment crucial din istoria mântuirii noastre, omul nu mai stă cu privirea plecată spre pământ, ci spre cer, acolo unde Hristos Cel ce a biruit moartea ne aşteaptă şi pe noi întru Împărăţia luminii.

Astăzi, Hristos deschide porţile libertăţii omului osândit la moarte, de păcatele sale. Omul a fost zidit dintru-început să-şi înalţe privirea spre slava cerului, dar păcatul l-a făcut să se prăbuşească în ţărâna pământului, iar darul vieţii veşnice al libertăţii cu care a fost cinstit, l-a schimbat cu lanţurile robiei păcatului şi a morţii.

Din coroana creaţiei făpturilor lui Dumnezeu, omul ajunge o fiinţă vrednică de plâns. Precum în această viaţă dragostea unui părinte nu se stinge chiar faţă de fiul său rătăcitor, cu atât mai mult Tatăl nostru cel ceresc nu şi-a părăsit fiii Săi care de multă vreme Îl părăsiseră şi trăiau în robia păcatului.

Dacă stăpânirea întunericului şi a morţii în lume a fost îndelungată, viaţa dăruită nouă de Hristos Domnul va fi fără de sfârşit. El a pătimit, s-a jertfit şi a murit pentru noi, nevinovat fiind, ca noi cei vinovaţi, crezând în El, să nu mai murim, ci să ne bucurăm de viaţa veşnică.

Slobozindu-ne din robia păcatului şi a morţii, Hristos nu ne-a luat libertatea hotărârii noastre de a alege pe mai departe între drumul vieţii sau al osândei. De acum suntem liberi, dar lupta cu păcatul nu s-a termi-

nat — vom rămâne oare pe mai departe întru întunericul păcatelor care osândesc pe om la moarte? Să nu fie.

Iubiţii mei fii duhovniceşti,

Dacă inimile noastre s-au îndurerat văzând batjocorirea lui Hristos, noi să nu mai batjocorim pe aproapele nostru; dacă ne-a scârbit vinderea lui Hristos de către Iuda Iscarioteanul, nici noi să nu ne vindem părinţii, fraţii, neamul, ţara, cinstea, credinţa şi tot ce-i dar de la Dumnezeu şi moştenire de la străbuni.

Jertfa răscumpărării noastre a fost Hristos Domnul care a pătimit, a fost răstignit şi a murit pentru noi, apoi a înviat întru slavă şi noi vom învia spre a fi împreună cu Hristos dar numai dacă vom „muri păcatului" şi apoi silindu-ne să împlinim Legea iubirii.

Viaţa noastră pe acest pământ este „timp de pocăinţă", de pregătire pentru viaţa cea nepieritoare a sufletului, în corturile drepţilor, unde nu vom fi întrebaţi câte bogăţii am adunat sau câte titluri de deşartă mărire am dobândit de la oameni, ci vom fi întrebaţi doar cum şi cât am iubit pe Dumnezeu şi pe aproapele nostru.

Iubiţi fraţi creştini,

Învierea Domnului nostru Iisus Hristos umple astăzi de bucurie inimile tuturor acelora care poartă cu cinste numele de creştin. Împreună cu noi cei vii se bucură cei adormiţi, cetele îngerilor şi ale sfinţilor. Această biruinţă a Domnului nostru Iisus Hristos a făcut că **„toate s-au umplut de lumină: şi cerul şi pământul şi cele dedesubt"**.

Învierea lui Hristos cel răstignit va rămâne pentru noi creştinii izvor de bucurie şi necontenită prăznuire: **„cerurile să se veselească şi pământul să se bucure şi să serbeze lumea văzută şi cea nevăzută că a înviat Hristos, veselia cea veşnică"**. Prin înviere, Hristos a dovedit cu multă putere dumnezeirea Sa; tot acum se adeveresc şi cuvintele spuse despre Sine mai înainte: **„Eu sunt viaţa"** (In. 11, 25). El este stăpânul vieţii.

La sfârşitul troparului Sfintelor Paşti, se spune: **„şi celor din morminte viaţă dăruindu-le"**; aceste cuvinte ne descoperă o dimensiune mult mai amplă a învierii Domnului nostru Iisus Hristos.

În cuvântul Său despre învierea morţilor, găsim această făgăduinţă: **„Adevărat, adevărat vă spun că vine ceasul — ba chiar a şi venit — când morţii vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, iar cei ce îl vor asculta vor învia"** (In. 5, 25).

Grăind despre morţi, Domnul i-a cuprins în acest cuvânt pe toţi păcătoşii. Morţii pentru care a sosit deja ceasul învierii, sunt păcătoşii înstrăinaţi de Dumnezeu. Învierea făgăduită de Mântuitorul depinde de întoarcerea lor la Tatăl cel Ceresc şi de dobândirea iertării. Dumnezeu iartă pe cei ce se căiesc de faptele lor cele rele şi se hotărăsc să se îndrepte.

Învierea sufletească a păcătoşilor aduce cu sine, odată cu iertarea păcatelor şi îmbrăcarea lor cu veşmântul harului ceresc şi ridicarea lor la demnitatea de fii ai lui Dumnezeu — devenind apoi moştenitori ai Împărăţiei Cerurilor. În faţa acestor mari minuni Sfântul Apostol Pavel exclamă: **„Deşteaptă-te cel ce dormi şi te scoală din morţi şi te va lumina Hristos!"** (Efes. 5, 14).

Prin glasul Tatălui din parabola fiului risipitor noi auzim acea sentinţă mângâietoare şi plină de încurajare: **„Trebuie însă să ne veselim şi să ne bucurăm, căci fratele tău acesta mort era şi a înviat, pierdut era şi s-a aflat"** (Lc. 15, 32).

Învierea păcătoşilor este întoarcerea lor la calea unei vieţi curate şi demne, după voia lui Dumnezeu; **„Noi ştim că am trecut din moarte la viaţă"** (I In. 3, 14).

Mântuitorul, prin cuvânt şi prin faptă, a vădit cu prisosinţă că El este Stăpânul vieţii şi că a venit pe pământ ca oamenii să aibă viaţă şi s-o aibă din belşug (In. 10, 10).

Hristos Domnul a spus: **„Eu sunt învierea şi viaţa. Cine crede în Mine chiar dacă ar muri, va trăi. Şi oricine trăieşte şi crede în Mine nu va muri în veac"** (In. 11, 25).

Firea omenească a Mântuitorului nostru Iisus Hristos a fost transformată prin învierea Sa; înviind, a devenit o fiinţă spirituală, care dă viaţă, după cum ne învaţă Sfântul Apostol Pavel în aceste cuvinte: **„Al doilea Adam a fost făcut un duh dătător de viaţă"** (I Cor. 15, 45). Trupul cel înviat este îmbrăcat în neputrezire, în nemurire, în slavă, devine un trup duhovnicesc, ceresc, moştenitor al Împărăţiei lui Dumnezeu (I Cor. 15, 42).

Hristos cel înviat s-a arătat ucenicilor Săi unde a avut loc Cina de pe urmă, deşi uşile erau încuiate. S-a dovedit după înviere că trupul Său avea o tainică putere şi totuşi a fost văzut, pipăit, auzit şi hrănit (In. 20).

Sfântul Apostol Pavel le spune corintenilor: **„Dacă este cineva în Hristos, acela este o făptură nouă"** (II Cor. 5, 17). Cel botezat şi călăuzit de o credinţă vie, lucrătoare şi roditoare de fapte bune, se hrăneşte prin Cuvântul lui Dumnezeu şi Sfintele Taine, acela este în Hristos, acela este o făptură nouă.

Fraţi creştini,

Hristos, biruitorul păcatului şi al morţii, ne vrea şi pe noi biruitori ai păcatului. Fărădelegile noastre le biruim mărturisindu-le şi spălându-le prin lacrimile pocăinţei. Păcatul înseamnă moarte sufletească, iar pocăinţa împreună cu mărturisirea înseamnă înviere sufletească.

Să fim încrezători că Hristos cel înviat ne iubeşte şi ne poartă de grijă ca un bun păstor. El doreşte şi ne cheamă şi pe noi să fim părtaşi la biruinţa Lui asupra morţii. **„El a purtat păcatele noastre în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi, murind faţă de păcate, să vieţuim dreptăţii. Cu rănile Lui v-aţi vindecat"** (I Pt. 2, 25).

Ori de câte ori ne mărturisim păcatele, ne vindecăm sufletele cu sângele ce-a curs din rănile Lui, ne curăţim conştiinţa de faptele cele rele, cu puterea curăţitoare şi tămăduitoare cuprinsă în sângele Mielului pascal. Între păcat şi moarte există o corelaţie, o legătură reciprocă. Păcatul a pătruns în lume pe calea unei libertăţi omeneşti, întâiul păcat, din nefericire, n-a rămas izolat. Acesta n-a fost numai rădăcina morţii, ci a rodit şi alte multe necazuri în lume, pe care le vedem şi simţim cu toţii astăzi.

Orice păcat depărtează pe om de la Dumnezeu, produce neînţelegeri şi vrăjmăşii între oameni, pune firea întreagă să se împotrivească omului şi să-l considere ca pe un străin. Din a Sa milă, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său să ispăşească păcatul, să înlăture moartea şi toate roadele nefaste ale păcatului.

Hristos, în Noul Testament, ni se descoperă ca fiind deplin conştient că misiunea Sa era să sufere, să moară pentru noi şi astfel să ne readucă la viaţă.

Mântuitorul însuşi, de mai multe ori, şi-a profeţit patima, moartea şi învierea Sa: **„Iată, urcăm la Ierusalim şi se vor împlini toate cele scrise de profeţi despre Fiul Omului. Căci va fi dat păgânilor şi va fi batjocorit şi va fi ocărât şi scuipat. Şi după ce Îl vor biciui, Îl vor ucide; iar a treia zi va învia. Şi ei n-au înţeles nimic din acestea, căci cuvântul acesta era ascuns pentru ei şi nu înţelegeau cele spuse“** (Lc. 18, 31-34).

Crucea era mereu înaintea ochilor Săi. El era conştient de misiunea Sa pe pământ şi că însuşi numele Său înseamnă — **„Mântuitor“** (Mt. 1, 21).

„Iar când a fost să se împlinească zilele înălţării Sale, Iisus se hotărî să meargă la Ierusalim“ (Lc. 9, 51). Aici Domnul ştia că va primi botezul amar şi dureros al crucii. **„Am de primit un botez şi câtă nerăbdare am până ce se va îndeplini“** (Lc. 12, 51). Hristos Domnul ştia că numai prin acest botez al crucii putea **„să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu, cei risipiţi“** (In. 11, 52).

El a fost trimis în lumea noastră ca un desăvârşit Răscumpărător şi descoperă chemarea de a se jertfi pe sine, murind pentru toţi oamenii: **„Fiul Omului a venit ca să slujească şi să-şi dea viaţa, ca răscumpărare pentru mulţi“** (Mt. 20, 28).

Patimile lui Hristos şi slava învierii Sale nu pot fi înţelese şi preţuite separat una de alta. Murind pe cruce El a suportat moartea noastră, **„A nimicit pe cel ce are puterea morţii, adică pe diavol“** (Evr. 2, 14).

Înviind a treia zi, El ne-a dat viaţa cea nestricăcioasă. **„Binecuvântat fie Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos Care, după mare mila Sa, prin învierea lui Iisus Hristos din morţi, ne-a născut din nou, spre nădejde vie, spre moştenire nestricăcioasă şi neîntinată şi neveştejită, păstrată în ceruri pentru voi“** (I Pt. 1, 3).

Prin jertfa Sa preacurată, Fiul lui Dumnezeu ne-a scos din osânda veşnică, făcându-ne părtaşi împărăţiei Sale gătite tuturor celor ce cred în El. Iar prin învierea Sa cea de-a treia zi, Hristos a pus cel mai adânc şi mai statornic temei al credinţei noastre creştine.

Hristos a înviat, ca nimeni să nu se mai teamă de moarte, ca nimeni să nu mai geamă sub osânda păcatului, ca nimeni să nu mai fie orb. În această sfântă zi cântăm cu bucurie: **„Acum toate s-au umplut de lumină şi cerul şi pământul şi cele dedesubt — ieri cu Tine m-am îngropat, Hristoase, astăzi împreună cu Tine mă scol, înviind Tu“** (Catavasiile Paştilor).

Sfintele Paşti sunt pentru noi mai mult decât un mare eveniment al trecutului, din istoria mântuirii neamului omenesc, căruia în fiecare an îi prăznuim amintirea. El ne deschide de fapt un viitor cu totul nou, acela al vieţii veşnice.

Prăznuind Sfânta Înviere a Domnului nostru Iisus Hristos odată pe an, la Paşti şi în fiecare duminică de peste an, noi creştinii ne rugăm şi năzuim să fie pururea şi pretutindeni în lume biruitoare viaţa asupra morţii, prietenia asupra vrajbei, unirea şi înţelegerea asupra dezbinării.

„Câte sunt cinstite, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt de bună laudă“ (Filip. 4, 8), acestea să le faceţi în toate zilele vieţii voastre şi Dumnezeul păcii şi al iubirii să fie cu voi.

Cu părintească dragoste, rog pe Atotputernicul şi Milostivul Dumnezeu să vă învrednicească a petrece acest mare Praznic în deplină sănătate, în pace şi în frăţească bună-înţelegere.

Darul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu-Tatăl şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi, cu toţi.

HRISTOS A ÎNVIAT!

Al vostru al tuturor, de tot binele voitor,

† I O A N
Episcopul Covasnei şi Harghitei

Părintele prof. dr. NICOLAE NEAGA la 95 de ani

Prin cei 211 ani de existență, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna", a Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, este socotită pe drept cuvânt o instituție venerabilă.

Nu este desigur întâmplător nici faptul că tot aici, la Sibiu, durează de 144 de ani și „Telegraful Român".

Am mai putea adăuga „Îndrumătorul bisericesc", care în 1997 a intrat în cel de al 140-lea an al existenței.

Trăinicia seculară a acestor „monumente" ale spiritualității transilvănene se datorează unui șir de mari personalități eclesiastice: ierarhi, profesori și preoți, care le-au slujit cu dăruire, în vremuri bune, ca și în vremuri de restriște, din păcate, acestea din urmă fiind precumpănitoare față de cele dintâi.

În rândul acestor personalități se înscrie și eruditul dascăl de Teologie și vrednic slujitor bisericesc dr. Nicolae Neaga, ajuns la vârsta patriarhală de 95 de ani (s-a născut în 26 iulie 1902, la Răhău, jud. Alba).

După periodizarea atât de inspirată a învățământului teologic sibian, făcută de către părintele prof. dr. Mircea Păcurariu, în prestigiosul volum: „Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu" (Sibiu, 1987), părintele prof. dr. Nicolae Neaga aparține generației de aur a mitropolitului Nicolae Bălan, îndrumătorul Academiei teologice „Andreiene" între 1920—1955. Ilustrul dascăl și-a prelungit însă activitatea la catedră cu aproape un sfert de veac, peste epoca lui Nicolae Bălan, pentru că s-a pensionat numai în 1973.

I-a avut colegi de profesorat pe Nicolae Colan, ajuns episcop la Cluj și mitropolit la Sibiu, Ilie Beleuță, Nicolae Terchilă, Dumitru Stăniloae, Nicolae Popoviciu, ajuns episcop la Oradea, Liviu Stan, Grigorie Marcu, Teodor Bodogae, Spiridon Cândea, Corneliu Sârbu, Gheorghe Șoima, Nicolae Mladin, ajuns mitropolit al Ardealului, Du-

Pr. Prof. Dr. NICOLAE NEAGA

mitru Călugăr, Ştefan Lupşa, Dumitru Belu, Sofron Vlad, Milan Şesan, Iorgu Ivan (intrat în al 98-lea an de viaţă), Isidor Todoran, Alexandru Moisiu — nume cu deosebită rezonanţă în istoria învăţământului şi a scrisului teologic, din Transilvania.

Şi-a asigurat accesibilitatea în acest cerc de valoroşi dascăli printr-o solidă pregătire liceală, universitară şi postuniversitară, pe care şi-a acumulat-o într-un interval de timp de 14 ani (1914—1928) şi urmând un lung traseu, pe care se înscriu oraşe precum Sebeş, Braşov, Orăştie, Cernăuţi, Atena, Strasbourg.

I-a fost hărăzit să se numere între profesorii cu cea mai îndelungată activitate didactică, însumând 45 de ani de predare (1928—1973) a unor discipline ca Arheologia biblică, Introducerea în Vechiul Testament, Exegeza şi Limba ebraică şi devenind o autoritate de referinţă în domeniul Studiilor biblice.

Ceea ce l-a caracterizat ca profesor, a fost totala devoţiune pentru munca la catedră, astfel încât profesiunea a devenit modul firesc al existenţei sale. În această privinţă, nu este lipsit de semnificaţie faptul că şi astăzi se află angrenat în activitatea didactică, la Facultatea de Teologie a Universităţii din Timişoara. Numai un foc intern, care nu s-a stins din sufletul său l-a putut menţine în verticalitatea misiunii de profesor până la o astfel de vârstă.

Timp de 6 ani (1946—1952), părintele profesor dr. Nicolae Neaga a fost şi diriguitorul, în calitate de rector, al Academiei şi mai apoi al Institutului Teologic Universitar din Sibiu. I s-a oferit astfel posibilitatea de a face dovada şi aleselor sale calităţi de bun gospodar şi organizator, dar mai ales a deosebitei sale ţinute morale şi a omeniei în relaţiile cu colegii şi cu studenţii.

Lista bibliografică, ataşată acestui excurs biografic, vine să confirme în persoana profesorului dr. Nicolae Neaga şi pe eminentul şi prodigiosul autor de cărţi, articole şi studii de Istorie, Exegeză şi Teologie biblică, cu care a acoperit întregul spaţiu al specialităţii veterotestamentare.

Dăruit cu o vocaţie asemănătoare cu cea a profeţilor, părintele profesor dr. Nicolae Neaga nu a transmis doar cunoştinţe şi adevăruri teoretice, generaţiilor de studenţi cărora le-a fost dascăl, ci a contribuit în chip pilduitor şi la modelarea caracterului lor, insuflându-le dragostea şi dorul după valorile trainice ale credinţei şi moralităţii creştine.

Prestigiul ilustrei sale personalităţi s-a făcut remarcat şi din amvonul catedralei mitropolitane din Sibiu, iar în ultimii ani şi ai celei din Timişoara.

Cunoscătorilor în domeniul studiilor biblice, în care s-a consacrat părintele prof. dr. Nicolae Neaga, le sunt familiare nume ca I.P. Bratiotsis, V. Vellas, I. Diovuniotis, Gr. Papamihail, Hristu Andrutsos, de la Atena, ca şi ale altor personalităţi precum L. Dennefeld, I. Aman, I. Causse, D. Jäger, P. Dib, Charles Diehl, C.L. Fillion, J. Podéschard, J.M. Lagrange, I. Condamin de la Strassbourg şi Lyon. Toţi aceşti remarcabili specialişti în domeniile Studiilor biblice, Limbilor orientale, Dogmaticei şi Bizantinologiei i-au fost profesori şi îndrumători apropiaţi. Nu exagerăm cu nimic afirmând că, astăzi, numele părintelui profesor dr. Nicolae Neaga se înscrie, de drept, printre cele ale acestor eminenţi savanţi, la înălţimea cărora s-a ridicat, printr-o stăruitoare şi plină de dăruire osteneală, care se întâmplă să fie şi a unei vieţi binecuvântate cu ani mulţi, luciditate şi sănătate.

Pentru tot ce a înfăptuit pe plan didactic-educativ şi al scrisului teologic, părintele prof. dr. Nicolae Neaga este vrednic a primi prinosul recunoştinţei şi alesei noastre cinstiri.

Pr. Prof. Dr. Dumitru ABRUDAN

INDICE BIBLIOGRAFIC SELECTIV

al operei publicistice a părintelui prof. dr. Nicolae Neaga

I. Lucrări apărute în volume

1. *Tatăl nostru. Tâlcuire*, Sibiu, 1929, 50 p.
2. *Profeţii mesianice în Vechiul Testament* — Texte, Sibiu, 1929, 92 p.
3. *Plângerile lui Ieremia şi critica mai nouă*, Sibiu, Oastea Domnului, 1930, 49 (extras din „Anuarul Academiei teologice „Andreiene", VI, 1929—1930, p. 13—54).
4. *Contribuţii la lămurirea textelor mesianice din cartea „Facerii"*, Sibiu, 1930, 31 p.
5. *Cântarea Cântărilor. Scurte note explicative*, Sibiu, 1931, 50 p. (extras din Anuarul Academiei teologice „Andreiane" VII, 1930—1931, p. 54—97.
6. *Coranul şi Vechiul Testament*, în „Anuarul Academiei teologice Andreiane", 1931—1932, p. 51—58.
7. *Profetul Daniel despre Hristos*, Sibiu, 1933, 32 p.
8. *Valoarea socială a Vechiului Testament*, Sibiu, 1933, 20 p.
9. *Vechiul Testament în gândirea românească*, Sibiu, 1938, 20 p.
10. *Vinul şi Vechiul Testament*, Sibiu, 1939, 22 p.
11. *„N-am venit să stric Legea! ...", Consideraţii generale privitoare la însemnătatea Vechiului Testament*, Sibiu, 1940, VIII + 274 p.
12. *Eclesiastul. Scurte note explicative*, Sibiu, 1941, 88 p.
13. *Hristos în Vechiul Testament. Însemnări pe marginea textelor mesianice*, Sibiu, 1944, 149 p.
14. *Facere. Text şi scurte note explicative*, Sibiu, 1945, 255 p. (şi în „Anuarul Academiei teologice Andreiane" XXI, 1944-1945, p. 5-255).
15. *Cartea profetului Obadia. Introducere, text şi comentar*, Sibiu, 1948, 18 p. (şi în „Anuarul Academiei teologice Andreiane" XXIV, 1947—1948, p. 78—95).
16. *Studiul Vechiului Testament* — Manual pentru uzul studenţilor Institutelor Teologice. Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod şi cu

binecuvântarea Î. P. S. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1955, 288 p. (ediţia a II-a, 1985, 452 p. Manualul a fost alcătuit în colaborare cu Pr. prof. Vladimir Prelinceanu, profesor la Institutul Teologic din Bucureşti şi cu Pr. prof. Gheorghe Barna.

17. *Die Bedeutung der exegetischen Ortodoxe Tradition für die moderne theologische Forschung — im hinblich aud die Alte Testament*, Atena, 1973, 10 p.

II. Studii şi articole publicate în diverse reviste bisericeşti

1. *Plângerile lui Ieremia şi critica mai nouă*. În „Anuarul Academiei teologice Andreiene", VI, 1924—1930, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, p. 13—54.
2. *Profeţii mesianice în cartea Facerii*, în R.T. XX, 1930, nr. 3—4, p. 184—193, nr. 5—6, p. 248—255, nr. 7—8, p. 301—310.
3. *Cântarea Cântărilor*, în „Anuarul Academiei teologice Andreiene", VII, 1930—1931, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane", p. 54-98.
4. *Mai există popor ales?*, în R.T. XXI, 1931, nr. 3, p. 79—82.
5. *Dar un lucru trebuieşte*, în T.R. LXXIV, 1931, nr. 18, p. 1.
6. *Învierea morţilor în Vechiul Testament*, în R.T. XXI, 1932, nr. 5, p. 173—176.
7. *Profetul Ioil şi Rusaliile*, în R.T. XXII, 1932, nr. 6—7, p. 333—334.
8. *Luptătorul divin*, în R.T. XXII, 1932, nr. 10—11, p. 364—367.
9. *Eclesiastul şi pesimismul lui Eminescu* (Foişoara), în T.R., LXXX, 1932, nr. 7—8, p. 2—5.
10. *Ispasul în lumina Psalmilor*, în T.R., LXXX, 1933, nr. 44—45, p. 3—4.
11. *Valoarea socială a Vechiului Testament*, (Foişoara) în T.R., LXXXI, 1933, nr. 11—12, p. 2—4.
12. *Valoarea socială a Vechiului Testament*, (Foişoara) în T.R., LXXXI, 1933, nr. 13—14, 3—4.
13. *Profetul Daniel despre Hristos* (Foişoara), în T.R., LXXXI, 1933, nr. 36—39, p. 1—4.
14. *Profetul Daniel despre Hristos* (Foişoara), în T.R., LXXXI, 1933, nr. 36—37, p. 3—5.
15. *Răul şi mântuirea I*, în T.R., LXXXII, 1934, nr. 2, p. 4.
16. *Răul şi mântuirea II*, în T.R., LXXXII, 1934, nr. 4, p. 3—4.
17. *Pacea eternă*, în T.R., LXXXII, 1934, nr. 6, p. 4.
18. *Ce limbi a vorbit Iisus*, în T.R., LXXXII, 1934, nr. 15, p. 5—6.
19. *Protestantismul în corn de capră*, în T.R., LXXXII, 1935, nr. 7, p. 2—3.
20. *Vechiul Testament în româneşte*, în T.R., LXXXII, nr. 23, p. 1—3.

21. *Vechiul Testament în româneşte*, în T.R., LXXXIII, 1935, nr. 24, p. 2—4.

22. *Hristos în Vechiul Testament*, în T.R., LXXXII, 1935, nr. 18—19, p. 3—4.

23. *Episcopul Grigorie Comşa. Opiniile sale biblice*, în T.R., LXXXIII, 1935, nr. 85, p. 12.

24. *O teofanie celebră*, în T.R., LXXXIII, 1935, nr. 2, p. 2—3.

25. *Intâiul loc trinitar în Sfânta Scriptură*, în R.T. XXV, 1935, nr. 1—2, p. 81—88.

26. *Antisemitism şi Vechiul Testament*, în „Anuarul Academiei Teologice Andreiene", XII, 1935—1936, Sibiu, Tiparul Tipografiei „Arhidiecezane", p. 40—45.

27. *Asanarea proprietăţii agricole în Vechiul Testament*, în R.T. XXVI, 1936, nr. 7—10, p. 263—266.

28. *Antisemitism şi Vechiul Testament*, în R.T., 1937, nr. 4, p. 145—147.

29. *Un om din preajma lui Şaguna*, în T.R., LXXXV, 1937, nr. 3, p. 3—4.

30. *Un lucru care trebuie. Biblia ilustrată*, în T.R., LXXXV, 1937, nr. 3, p. 3—4.

31. *Cinstirea Bibliei*, în R.T., XXVIII, 1938, nr. 11—12, p. 465—467.

32. *Arta de a ghici viitorul în Babilonieni*, în „Anuarul Academiei Teologice Andreiene", XVI, 1938—1939, Sibiu, Tiparul Tipografiei „Arhidiecezane", p. 54—62.

33. *Eclesiastul. Scurte note explicative*, în R.T. XXIX, 1939, nr. 2—3, p. 93—101; nr. 4, p. 160—169; nr. 5, p. 220—225; nr. 6, p. 251—255, nr. 7, p. 323—329; nr. 9, p. 378—389; nr. 10—18, p. 449—452; nr. 12, p. 487—496 şi în T.R. XXX, 1940, nr. 11—12, p. 568—573.

34. *N-am venit să stric Legea! Consideraţii generale privitoare la însemnătatea Vechiului Testament*, în T.R., LXXXV, 1940, nr. 21, p. 2—3.

35. *Eclesiastul. Scurte note explicative*, în R.T. XXXI, 1941, nr. 1—2, p. 52—58; nr. 3—4, p. 190—195; nr. 5, p. 235—243.

36. *Perspective mesianice în Psalmi. Însemnări pe marginea textului*, în „Anuarul Academiei Teologice Andreiene", XVIII, 1941—1942, Sibiu, p. 5—15.

37. *Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit NICOLAE şi Vechiul Testament*, în T.R., LXXXVIII, 1940, nr. 25—26, p. 11—12.

38. *Exegeza sumară a capitolului VIII din Eclesiast*, în „Omagiu Înalt Prea Sfinţiei Sale Dr. NICOLAE BĂLAN, Mitropolitul Ardealului. La douăzeci de ani de arhipăstorire", Sibiu, 1940, Tiparul Tipografiei „Arhidiecezana", p. 639.

39. *Poetul latin Virgiliu şi Pruncul Fecioarei*, în T.R., XCIV, 1946, nr. 49—52, p. 2.

40. *Naşterea în Lumina Vechiului Testament*, în T.R., XCV, 1947, nr. 41—44, p. 3.

41. *Profetul Ieremia în fața vieții*, în „Biserica și problemele vremii", Sibiu, 1946—1947, p. 1—11.

42. *Sinodul Apostolic și Legea Vechiului Testament*, în T.R., XCIX, nr. 34—36, p. 6.

43. *O sută de ani de la apariția ziarului „Telegraful Român"*, CI, 1953, nr. 1—2, p. 5.

44. *Institutul Teologic Universitar din Sibiu 1944—1954*, în T.R., CII, 1954, nr. 39—40, p. 4.

45. *Ideea de pace în Psalmi și la profeți*, în T.R., CII, 1954, nr. 41—42, p. 4.

46. *Învierea morților după Vechiul Testament*, în „Foaia Bunului Creștin", XXXIII, 1954, nr. 15—16, p. 3.

47. *Sfântul prooroc Ilie*, în „Foaia Bunului Creștin", XXXIII, 1954, nr. 23—24, 15 iulie, p. 4.

48. *Pentru pacea a toată lumea 1944—1945*, în „Foaia Bunului Creștin", XXXIII, 1954, nr. 25—26, 15 august, p. 3.

49. *Preocupări biblice ale Înalt Prea Sfințitului Mitropolit NICOLAE*, în „Omagiu Înalt Prea Sfinției Sale Dr. NICOLAE BĂLAN, Mitropolitul Ardealului, 1905—1955. La cincizeci de ani de activitate bisericească", 1955, p. 233—247.

50. *Steaua cea de sus (Numeri, 24, 17)*, în „Foaia Bunului Creștin", XXXIV, 1955, nr. 41—42, p. 1.

51. *Păstor și turmă*, în „Foaia Bunului Creștin", XXXIV, 1955, nr. 27—28, p. 4.

52. *Copilul Fecioarei* (Isaia 7, 14), în „Foaia Bunului Creștin", XXXIV, 1955, nr. 41—42, 25 dec. p. 2.

53. *Ideea de pace și dreptate în scrierile P. F. Patriarh Justinian*, în S.T., VII, seria II, 1955, nr. 0—10, p. 627—640.

54. *Profetul Isaia — Omul păcii în lumea vrajbei*, în T.R., CIV, 1956, nr. 39—40, p. 1.

55. *Textele Psalmilor mesianici în lumina scrierilor Sfinților Părinți*, M.A., I, 1956, nr. 234—239.

56. *O însemnată descoperire biblică*, în „Foaia Bunului Creștin", 1956, nr. 21—22, p. 4.

57. *Betleemul*, în T.R., CIV, 1956, nr. 49—50, p. 3—4.

58. *Maica Domnului în Vechiul Testament*, în T.R., 1957, nr. 1—2, p. 2.

59. *Pe linia unității religioase*, în T.R., CV, 1957, nr. 5—6, p. 3.

60. *Apele Țării Sfinte*, în T.R., CV, 1957, nr. 7—8, p. 4.

61. *Oameni ai păcii în Vechiul Testament*, în T.R., CV, 1957, nr. 11—12, p. 2.

62. *Țara Sfântă — Ierusalimul*, în T.R., CV, 1957, nr. 17—18, p. 2.

63. *Prin țara celor șase sute de milioane*, în T.R., CV., 1957, nr. 20—21, p. 1—2.

64. *Biserica Vechiului Testament*, în T.R., CV, 1957, nr. 29—30, p. 5—6.

65. *Preoţia Vechiului Testament*, în T.R., CV., 1957, nr. 33—34, p. 2.

66. *Istoria timpurilor vechi-testamentare, Epoca patriarhului AVRAAM*, în M.A., II, 1957, nr. 3—4, p. 193—204, *Moise şi epoca*, în M.A., III, 1958, nr. 1—2, p. 60—70; *David*, în M.A. III, 1958, nr. 5—6, p. 357—370, *Solomon*, în M.A. III, 1958, nr. 9—10, p. 693—703.

67. *Descoperiri arheologice în Orientul biblic*, în M.A., II, 1957, nr. 9—10, p. 615—639.

70. *Decalogul*, în M.B., VII, 1957, nr. 1—3, p. 40—50.

71. *Împărţirea păcii, Isaia, 2, 4*, în MMS, XXXIII, 1957, nr. 8—9, p. 569—575.

72. *Pe linia păcii universale*, în M.O., IX, 1957, nr. 1—2, p. 9—13.

73. *Credincioşii ortodocşi şi pacea lumii*, în Îndrumătorul Bisericesc, Sibiu, 1957, p. 170—172.

74. *Sfântul Ioan Gură de Aur ca tâlcuitor al Sfintei Scripturi a Vechiului Testament*, în T.R., CVI, 1958, nr. 7—8, p. 3.

75. *Descoperiri arheologice în Orientul biblic*, în M.A., II, 1957, nr. 9—10, p. 615—639.

76. *Sfânta Scriptură a Vechiului Testament şi ideea păcii*, în M.B. VIII, 1958, nr. 1—3, p. 235—237.

77. *Problema frumosului în Vechiul Testament*, în MMS, XXXIV, 1958, nr. 34, p. 199—218.

78. *Legătura dintre Vechiul Testament*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1958, p. 118—123.

79. *Biserica Ortodoxă luptă pentru pace*, în T.R., CVII, 1959, nr. 29—34, p. 9.

80. *Biblia de la Bucureşti — 270 de ani de la tipărirea ei*, în M.A., IV, 1959, nr. 1—2, p. 33—41.

81. *Cântarea Cântărilor — Contribuţii la exegeza cărţii*, în M.B., IX, 1959, nr. 1—2, p. 45—53.

82. *Limbi orientale de interes biblic*, în M.B., IX, 1959, nr. 11—12, p. 68—80.

83. *Insula Cipru în epoca Vechiului Testament*, în M.A.

84. *Cartea neamului lui Iisus Hristos*, în T.R., CVIII, 1960, nr. 3—4, p. 4.

85. *Atitudinea Sfintei Scripturi a Vechiului Testament faţă de lene*, în T.R., CVIII, 1960, nr. 19—20, p. 5.

86. *Va veni o zi când tunurile nu vor mai fi decât piese de muzeu*, în T.R., CVIII, 1960, nr. 27—28, p. 3.

87. *Profeţiile lui Moise despre Hristos*, în T.R., CVIII, 1960, nr. 30—40, p. 3.

88. *Orientul antic. Localităţi celebre şi locuri memorabile în Palestina*, în M.B., X, 1960, nr. 1—2, p. 18—38.

89. *Sfânta Treime în Vechiul Testament*, în M.M.S., XXXVI, 1960, nr. 1—2, p. 9—20.

90. *Poezia Vechiului Testament*, în M.A., V, 1960, nr. 3—4, p. 183—201.

91. *Arabii în epoca Vechiului Testament*, V, 1960, nr. 7—8, p. 505—518.

92. *Monumente de arhitectură în epoca Vechiului Testament*, în M.B., X, 1960, nr. 7—12, p. 121—140.

93. *Ideea de mântuire în Vechiul Testament*, în G.B., XIX, 1960, nr. 9—10, p. 742—753.

94. *Scriitori biblici despre frumuseţile naturii*, în M.A., VI, 1961, nr. 1—3, p. 37—58.

95. *Hitiţii şi relaţiile lor cu Vechiul Testament*, în M.A., VI, 1961, nr. 7—8, p. 381—402.

96. *Flora şi vegetaţia din Orientul biblic, Simbolismul lor în Sfânta Scriptură*, în M.M.S., XXXVII, 1961, nr. 7—8, p. 502—525.

97. *Mizantropi în epoca Vechiului Testament. De la crimă şi război, la pace şi iubire*, în M.A., VI, 1961, nr. 9, p. 519—530.

98. *Institutul Teologic şi lupta pentru pace, în M.A.*, VI, 1961, 11—12, 807—814.

99. *Mânia în Vechiul Testament*, în T.R., CX, 1962, 19—20, p. 4.

100. *Cântările biblice*, în T.R., CX, nr. 39—40, p. 3.

101. *Fecioria în cărţile Vechiului Testament*, în T.R., CX, 1962, nr. 37—41, p. 3—4.

102. *Peninsula Balcanică în Vechiul Testament*, în M.A., VII, 1962, nr. 1—2, p. 321—330.

103. *Descoperiri arheologice din epoca Vechiului Testament pe teritoriul R.P.R.*, în M.A., VII, 1962, nr. 5—6, p. 181—199.

104. *Ortodoxia şi Vechiul Testament*, în M.B., XII, 1962, nr. 7—8, p. 299—318.

105. *Sfânta Scriptură despre pace*, în T.R., CXI, 1963, nr. 13—14, p. 1—2.

106. *Pace şi dezarmare*, în T.R., CXI, 1963, nr. 17—18, p. 1—2.

107. *Absinia în epoca veche, — Studiu de arheologie biblică*, în M.A., VIII, 1963, nr. 4—6, p. 291—309.

108. *Canonul Cărţilor Sfintei Scripturi*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1963, p. 112—115.

109. *Un rege acaparator*, în T.R., CXII, 1964, nr. 1—2, p. 2.

110. *Profetul Daniel*, în T.R., CXII, 1964, nr. 25—26, p. 4.

111. *Contribuţia Bisericii Ortodoxe Române la instaurarea idealului creştin al păcii*, în CXII, 1964, nr. 37—38, p. 1—2.

112. *Legământul lui Avraam*, în T.R., CXII, 1964, nr. 43—44, p. 3—4.

113. *Aurul în preocupările scriitorilor biblici*, în M.A., IX, 1964, nr. 1—2, p. 24—37.

114. *Septuaginta*, în M.A., IX, 1964, nr. 3—5, p. 194—200.

115. *Însemnări pe marginea descoperirilor de la Marea Moartă*, M.A., IX, 1962, nr. 9—10, p. 606—613.

116. *Concepţia Vechiului Testament despre stat*, în M.B., XIV, 1964, nr. 7—8, p. 334—346.

117. *Sfânta Scriptură*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1964, p. 175—179.

118. *Îndemnuri din Vechiul Testament*, în „Îndrumătorul Bisericesc", 1965, p. 104—105.
119. *Mesianismul Vechiului Testament*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1965, p. 106—111.
120. *Din frumuseţile Vechiului Testament*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1965, p. 111—116.
121. *Vulgata*, în M.A. IX, 1965, nr. 4—6, p. 275—287.
122. *Cărţile apocrife ale Vechiului Testament*, în M.B., XVI, 1966, nr. 1—3, p. 26—40.
123. *Valoarea spirituală a Vechiului Testament*, în M.A., XI, 1966, nr. 9—10, p. 574—603.
124. *Frumuseţile patriei cântate de scriitorii noştri*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1966, p. 42—47.
125. *Atitudinea Sfântului Apostol Pavel faţă de Vechiul Testament*, în M.A., XII, 1967, 8—9, p. 633—638.
126. *Douăzeci de ani de la descoperirea manuscriselor biblice de la Marea Moartă*, în M.B., XVII, 1967, nr. 79, p. 457—467.
127. *Vechiul Testament, factor de educaţie morală a credincioşilor*, în T.R., CVI, 1968, nr. 9—10, p. 2, 4.
128. *Mame celebre în cărţile Vechiului Testament*, în T.R. CXVI, 1968, nr. 19—20, p. 1—2.
129. *Sfânta Scriptură*, în T.R., CXVII, 1969, nr. 13—15, p. 1—2.
130. *Vechiul Testament în tematica icoanelor pe sticlă*, în M.A., XIV, 1969, nr. 7—8, p. 470—479.
131. *Noţiunea biblică de patrie şi patriotism*, în M.B., XIX, 1969, nr. 7—9, p. 391—396.
132. *Vechiul Testament, alături de Noul Testament*, în T.R., CXVIII, 1970, nr. 15—16, p. 2.
133. *Psaltirea românească din 1570 — 400 de ani de la tipărirea ei*, în T.R., CXVIII, 1970, nr. 19—20, p. 1.
134. *Din frumuseţile patriei*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1970, p. 49—52.
135. *Psaltirea românească din 1570 — 400 de ani de la tipărirea ei*, în M.A., XV, 1970, nr. 4—6, p. 257—261.
136. *Vechiul Testament în apostolatul Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian*, în T.R., CXIX, 1971, nr. 19—20, p. 1—2.
137. *Transilvania şi Orientul*, în T.R., CX X, 1971, nr. 25—26, p. 3.
138. *Eshatologia creştină*, în M.A., XVI, 1971, nr. 3—4, p. 262—271.
139. *Vechiul Testament în cultul Bisericii*, în M.B., XXI, 1971, nr. 5—6, p. 225—232.
140. *Problema traducerii ecumenice a Vechiului Testament*, în M.B., XXI, 1971, nr. 7—9, p. 402—403.
141. *Vechiul Testament — factor al ecumenismului*, în S.T. seria II, 1971, nr. 9—10, p. 616—620.
142. *Pacea, îndatorire creştină de prim ordin*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1971, p. 61—63.

143. *Biserica — păstrătoarea și tâlcuitoarea Sfintei Scripturi* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1971, p. 80—83.
144. *Moldova și Orientul*, în T.R., CXX, 1972, nr. 4, p. 3.
145. *Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta*, în T.R., CXX, 1972, nr. 25—26, p. 2.
146. *Figuri biblice — Avel*, în T.R., CXX, 1972, nr. 35—36, p. 4.
147. *Importanța tradiției exagetice pentru cercetarea biblică modernă*, în M.A., XVIII, 1972, nr. 5—6, p. 369—377.
148. *Temeiuri pentru serbarea duminecii*, în M.B., XXII, 1972, nr. 1—3, p. 5—11.
149. *Relațiile Paliei de la Orăștie cu textul original ebraic* în M.B., XXIII, 1973, nr. 7—9, p. 415—421.
150. *Împlinirea a 25 ani de la proclamarea Republicii*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1973, p. 77—80.
151. *Personalități vechi testamentare în cărțile Noului Testament*, în T.R., CXXII, 1974, nr. 19—20, p. 2.
152. *Crucea*, în T.R., CXXII, 1974, nr. 29—30, p. 1.
153. *La mormântul Maicii Domnului*, în „Învierea", Ierusalim II, 1974, nr. 7—9.
154. *Florile în tematica scriitorilor biblici*, în „Învierea", Ierusalim II, 1974, nr. 11—12.
155. *Ontologia crucii în Vechiul Testament*, în M.B., XXIV, 1974, nr. 4—6, p. 212.
156. *Securitatea și pacea în spiritul biblic*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1974, p. 78—80.
157. *Magdala*, în „Învierea", Ierusalim, III, 1975, nr. 8—9.
158. *Duminica în lumina scrierilor Sfinților Părinți*, în M.B., XXV, 1975, nr. 9—10, p. 306—313.
159. *Rai și iad*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1975, p. 176.
160. *Împărăția lui Dumnezeu*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1975, p. 192—198.
161. *Betania — Satul lui Lazăr*, în T.R., CXXIV, 1975, nr. 23—24, p. 4.
162. *Bucuria*, în „Învierea", Ierusalim IV, 1976, nr. 4—6, p. 5.
163. *Glosolalia*, în M.B., XXVI, 1976, nr. 9—12, p. 607—615.
164. *Teologia Vechiului Testament și actualizarea ei*, în M.O., XXVIII, 1976, nr. 3—4, p. 186—194.
165. *Sfinții Părinți despre familie*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1976, p. 209—212.
166. *Florile în tematica scriitorilor Bibliei*, în „Învierea", Ierusalim V, 1977, nr. 1—2.
167. *Preoția în lumina Vechiului Testament*, în M.B., XXVII, 1977, nr. 7—9, p. 510—518.
168. *Legea de reînnoire și progres în Vechiul Testament*, în „Învierea", Ierusalim, XI, 1978, nr. 7—9.
169. *Cetăți profetice*, în Învierea, Ierusalim VI, 1988, nr. 10.
170. *A doua venire a lui Iisus*, în M.B., XXV, 1978, p. 336—341.

171. *Elemente pastorale în cartea profetului Isaia*, în XXX, 1976, nr. 7—9, p. 587—594.
172. *Icoanele în lumina Sfintei Scripturi*, în G.B. XXXVII, 1978, nr. 9—12, p. 1006—1009.
172 bis. *Lumina*, în „Îndrumătorul pastoral", Alba Iulia, 1979, p. 52—57.
173. *Emaus*, în T.R., CXXVII, 1979, nr. 15—18, p. 4.
174. *Figuri biblice — Melchisedec, preot al Dumnezeiescului celui Prea Înalt*, în CXXVII, 1979, nr. 15—36, p. 3.
175. *Vechiul Testament în preocupările Sf. Vasile cel Mare*, O., XXXI, 1979, nr. 1, p. 133—146.
176. *Rolul limbajului matematic în interpretarea Sfintei Scripturi*, în M.B. XXX, 1979, nr. 10—12, p. 340—346.
177. *Spicuiri din scrisul bisericesc a lui Gala Galaction*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1979, p. 139—140.
178. *Chipul familiei în Sfânta Scriptură*, în „Învierea", Ierusalim, IX, 1979, nr. 4—6.
179. *Aliluia — sensul cuvântului*, în T.R., CXXV, 1980, nr. 33—34, p. 2.
180. *Savaot — sensul cuvântului*, în T.R., CXXVII, 1980, nr. 35—36, p. 3.
181. *Amin — sensul cuvântului*, în T.R., CXXVIII, 1980, nr. 41—42, p. 3.
182. *Osana — sensul cuvântului*, în T.R., CXXVIII, 1980, nr. 43—44, p. 2.
183. *La Betleem — cetate a buneivoiri*, în T.R., CXXVIII, 1980, nr. 47—48, p. 7.
184. *Citind pe Isaia — Omul păcii în lumea vrajbei*, în „Învierea", Ierusalim X, 1980, nr. 1—3.
185. *Sfântul Mare Mucenic Gheorghe*, în „Învierea", Ierusalim, X, 1980, nr. 4—6.
186. *Pacea în viziunea profeților*, în M.A., XXVII, nr. 1—3, p. 123—129.
187. *Apostolatul Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă Română*, în M.A., XXV, 1980, nr. 10—12, p. 865—873.
188. *Cinstirea Sfinților*, în „Îndrumătorul Pastoral", IV, Alba Iulia, 1980, p. 55.
189. *Importanța multilaterală a Noului Testament de la Bălgrad*, în „Îndrumătorul Pastoral", IV, Alba Iulia, 1980, p. 132.
190. *O zi de sărbătoare — 1 Decembrie*, în „Îndrumătorul Pastoral, IV, Alba Iulia, 1980, p. 172.
191. *Mesajul umanist al proorocului Ilie*, în T.R., CXXIX, 1981, nr. 27—28, p. 1.
192. *Teoria și fapta bună — Aspect biblic* în T.R., CXXIX, nr. 41—42, p. 2.
201. *Nașterea Mântuitorului în lumina Vechiului Testament*, în T.R., CXXIX, 1981, nr. 47—48, p. 6.

202. *Optimism — Viață. Aspect biblic,* în „Învierea", Ierusalim XI, 1981, nr. 1—3.

203. *Chemarea profeților,* în „Învierea", X, Ierusalim XI, 1981, nr. 4.

204. *Valori veșnice,* în „Învierea", Ierusalim XI, 1981, nr. 7—9.

205. *Aspectul biblic al mamei, „Îndrumătorul Pastoral"*, V, Alba Iulia, 1981, p. 71.

206. *Dimensiunile inimii, „Inima curată Dumnezeu nu o va urgisi"*, (Ps. 50, 18), în T.R. CXXX, 1982, nr. 19—20, p. 8.

207. *Tangențele lui Aurel Vlaicu cu Sibiul (1882—1982),* în T.R., CXXX, 1982, nr. 43, p. 3.

208. *Porunca a patra,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1982, p. 208—210.

209. *Pacea în viziunea profeților,* în M.A., XXVII, 1982, nr. 1—3, p. 123—124.

210. *Palia de la Orăștie, 1582—1982,* în M.A., XXVIII, 1982, nr. 4—6, p. 309—315.

211. *Prioritatea binelui în evenimentele esențiale ale credinciosului,* în T.R., CXXXI, 1983, nr. 9—10, p. 1—2.

212. *Pacea și dezarmarea în lumina Sfintei Scripturi,* în M.A., XXVIII, 1983, nr. 1—2, p. 30—39.

213. *Probleme eshatologice,* în „Îndrumătorul pastoral", Alba Iulia, 1983, p. 31—34.

214. *Înfrățirea între oameni și popoare, întrajutorarea și apărarea păcii, porunci majore ale ceasului de față,* în „Îndrumătorul bisericesc", Sibiu, 1983, p. 48—50.

215. *Munca, îndatorire cetățenească de onoare și poruncă de prim ordin a învățăturii creștine,* în „Îndrumătorul bisericesc", Sibiu, 1984, p. 25—27.

216. *Tradiție și înnoire,* în „Îndrumătorul pastoral", Alba Iulia, 1984, p. 119—121.

217. *Cântările biblice, un mesaj de viață și de pace,* în M.A., nr. 3—4, 1984, p. 167—175.

218. *Regele psalmist David — comentariul unor texte irenice,* în M.A., nr. 7—8, 1984, p. 458—464.

219. *Euforia succesului,* în T.R., nr. 37—38, 1984, p. 1 și 2.

220. *„La Steaua care a răsărit..."*, în T.R. nr. 45—46 și 47—48, 1984, p. 1 și 3.

221. *Sfântul Prooroc Ilie Tesviteanul,* în „Îndrumătorul bisericesc", Sibiu, 1985, p. 69—71.

222. *Vechiul Testament în preocupările Prea Fericitului Patriarh Iustin,* în M.B. nr. 3—4, 1985, p. 150.

223. *„Ca să fii om întreg..."*, în T.R., nr. 21—22 și 23—24, 1985, p. 5.

224. *Universul social al păcii,* în M.A. nr. 9—10, 1985, p. 572—581.

225. *Desfășurarea istoriei biblice (I),* în „Îndrumătorul bisericesc", Arad, 1986, p. 7—16.

226. *Sf. Prooroc Isaia*, în „Îndrumătorul bisericesc" Sibiu, 1986, p. 74—76.
227. *Integritatea creației pe baza referatului biblic*, în M.A. nr. 4, 1986, p. 10.
228. *Învierea în lumina Vechiului Testament*, în T.R., nr. 17—18 și 19—20, 1986.
229. *Desfășurarea istoriei biblice (II)*, în „Îndrumătorul bisericesc", Arad, 1987, p. 6—15.
230. *Rolul păcii în promovarea ideii de progres*, în „Îndrumătorul bisericesc", Sibiu, 1987, p. 17—19.
231. *Iisus Hristos în Vechiul Testament*, în M.B., nr. 5, 1987, p. 15—23.
232. *În fluxul fericirii — Psalmul 118*, în M.B., nr. 6, 1987, p. 32—38.
233. *Istoria culturii și civilizației*, în T.R. nr. 45—46 și 47—48, 1987.
234. *Desfășurarea istoriei biblice (III)*, în „Îndrumătorul bisericesc", Arad, 1988, p. 7—15.
235. *Munca constructivă, poruncă divină și îndatorire cetățenească*, în „Îndrumătorul bisericesc", Sibiu, 1988, p. 10—12.
236. *Economisire și cumpătare în Sfânta Scriptură*, în T.R., nr. 29—30 și 31—32, 1988.
237. *Învierea în lumina Vechiului Testament*, în G.B. XLVIII, nr. 2—3, 1989, p. 31—34.
238. *„Miluiește-mă Dumnezeule..."* *explicarea Psalmului 50*, în G.B., XLVIII, nr. 4—5, 1989, p. 19—23.
239. *Desfășurarea istoriei biblice (IV)*, în „Îndrumătorul bisericesc", Arad, 1989, p. 65—79.
240. *Oameni reprezentativi în purtarea ideilor — aspecte biblice*, în G.B. XLIX, 1990, nr. 3—4, p. 58—68.
241. *„Facă-Se voia Ta"*, în M.M.S., LXV. 1990, nr. 1—3, p. 20—25.
242. *Predica de pe Munte comentată de Fer. Ieronim*, în M.B., nr. 1—2, 1990, p. 7.
243. *Frumusețea iubirii de oameni. Orizonturi biblice*, în M.B., nr. 11—12, 1990, p. 8.
244. *Sf. Scriptură a Noului și Vechiului Testament despre Maica Domnului"*, în „Calendarul Românului", Timișoara, 1990, p. 9—12.
245. *Profetul Obadia*, în „Învierea",* nr. 2, 1990, p. 3.
246. *Sfânta Scriptură: Difuzarea*, în „Învierea", nr. 2, 1990, p. 3.
247. *Etica celor dintâi oameni*, în „Învierea", nr. 3, 1990, p. 2.
248. *Pentateuhul*, în „Învierea", nr. 4, 1990, p. 3.
249. *Cărțile istoriei*, în „Învierea", nr. 5, 1990, p. 3.
250. *Cartea Iov*, în „Învierea", nr. 6, 1990, p. 3.

* **NOTĂ:** Menționăm că este vorba de „Învierea" — foaie religioasă publicată de Arhiepiscopia Timișoarei începând cu 1 ianuarie 1990. Articolele apar în rubrica: „Sfânta Scriptură comentată" și „Sfinții Părinți". De asemenea, menționăm că anumite numere nu au putut fi consultate.

251. *Eclesiastul*, în „Învierea", nr. 7, 1990, p. 2.
252. *Psaltirea*, în „Învierea", nr. 8, 1990, p. 3.
253. *Cartea Pildelor lui Solomon*, în „Învierea", nr. 9, 1990, p. 3.
254. *Cântarea Cântărilor*, în „Învierea", nr. 10, 1990, p. 3.
255. *Profetul Isaia*, în „Învierea", nr. 11, 1990, p. 3.
256. *Profetul Ieremia*, în „Învierea", nr. 12, 1990, p. 3.
257. *Plângerile lui Ieremia*, în „Învierea", nr. 13, 1990, p. 3.
258. *Profetul Iezechiel*, în „Învierea", nr. 14, 1990, p. 3.
259. *Profetul Daniel*, în „Învierea", nr. 15, 1990, p. 3.
260. *Profetul Osea*, în „Învierea", nr. 16, 1990, p. 3.
261. *Profetul Amos*, în „Învierea", nr. 17, 1990, p. 2.
262. *Profetul Miheia*, în „Învierea", nr. 18, 1990, p. 3.
263. *Profetul Ioil*, în „Învierea", nr. 1 (19), 1991, p. 3.
264. *Profetul Iona*, în „Învierea", nr. 3 (21), 1991, p. 3.
265. *Profetul Naum*, în „Învierea", nr. 4 (22), 1991, p. 3.
266. *Profetul Avacum*, în „Învierea", nr. 5 (23), 1991, p. 3.
267. *Profetul Sofronie*, în „Învierea", nr. 7 (25), 1991, p. 3.
268. *Liceul „Andrei Şaguna" din Braşov la 140 de ani*, în T.R., nr. 1—4, 1991, p. 7.
269. *Incinerarea şi înmormântarea în lumina Sfintei Scripturi*, în „Teologie şi Viaţă", Iaşi, nr. 4—8, 1991, p. 81—92.
270. *Cifrul sufletesc al penitentului în lumina Fer. Augustin*, în T.R. nr. 5—8, 1991, p. 2.
271. *Profetul Maleahi*, în „Învierea", nr. 12 (30), 1991, p. 3.
272. *Cântarea lui Tobit*, în „Învierea", nr. 13 (31), 1991, p. 3.
273. *Cartea Iudit*, în „Învierea", nr. 14 (32), 1991, p. 3.
274. *Alte cărţi bune de citit*, în „Învierea" nr. 15 (33), 1991, p. 3.
275. *Formarea Noului Testament*, în „Învierea", nr. 16 (34), 1991, p. 3.
276. *Evanghelia după Matei*, în „Învierea", nr. 17 (35), 1991, p. 3.
277. *Evanghelia după Marcu*, în „Învierea", nr. 18 (36), 1991, p. 3.
278. *Prof. A. Demian, fost deputat eparhial — la 100 de ani de la naştere*, în T.R., nr. 19—20, 1991, p. 3.
279. *Revelaţiile Durerii*, în T.R., nr. 21—24, 1991.
280. *Evanghelia după Luca*, în „Învierea", nr. 20 (38), 1991, p. 3.
281. *Evanghelia după Ioan*, în „Învierea", nr. 21 (39), 1991, p. 3.
282. *Rolul naşilor*, în „Învierea", nr. 22 (40), 1991, p. 3.
283. *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, în „Învierea", nr. 24 (42), 1991, p. 3.
284. *Profeţiile despre Hristos în preocupările Sfinţilor Părinţi*, în M.B., nr. 10—12, 1991, p. 7.
285. *Carte de religie*, în T.R., nr. 33—36, 1991, p. 6.
286. *Gog*, în T.R., nr. 43—44, 1991, p. 3.
287. *Întâia şi a doua Epistolă către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel*, în „Învierea", nr. 1 (43), 1992, p. 3.
288. *Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel*, în „Învierea", nr. 3 (45), 1992, p. 3.

289. *Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel*, în „Învierea", nr. 4 (46), 1992, p. 3.
290. *Epistola către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel*, în „Învierea", nr. 5 (47), 1992, p. 3.
291. *Epistola întâia şi a doua către Tesaloniceni a Sfântului Apostol Pavel*, în „Învierea", nr. 6 (48), 1992, p. 3.
292. *Întâia şi a doua Epistolă a Sfântului Apostol Pavel către Timotei*, în „Învierea", nr. 8 (50), 1992, p. 3.
293. *Epistola către Tit a Sfântului Apostol Pavel*, în „Învierea", nr. 10 (52), 1992, p. 3.
294. *Epistola către Filimon a Sfântului Apostol Pavel*, în „Învierea", nr. 11 (53), 1992, p. 3.
295. *Epistola Sfântului Apostol Iacov*, în „Învierea", nr. 13 (55), 1992, p. 3.
296. *Gânduri despre viaţă şi moarte*, în M.B., nr. 1—3, 1992, p. 18.
297. *Cele trei epistole ale Sfântului Apostol Ioan*, în „Învierea", nr. 14 (56), 1992, p. 3.
298. *Epistola întâia şi a doua a Sfântului Apostol Petru*, în „Învierea", nr. 15 (57), 1992, p. 3.
299. *Cele trei Epistole ale Sfântului Apostol Ioan*, în „Învierea", nr. 17 (59), 1992, p. 3.
300. *Părinţii Apostolici*, în „Învierea", nr. 21 (63), 1992, p. 3—4.
301. *Epistola Sfântului Apostol Iuda*, în „Învierea", nr. 18 (60), 1992, p. 3.
302. *Graiul florilor*, în „Învierea", nr. 19 (61), 1992, p. 3.
303. *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul*, în „Învierea", nr. 20 (62), 1992, p. 3.
304. *Apologeţi creştini*, în „Învierea", nr. 22 (64), 1992, p. 3.
305. *Irineu, Ambrozie al Milanului şi Fericitul Augustin*, în „Învierea", nr. 23 (65), 1992, p. 3.
306. *Irineu, Ambrozie al Milanului şi Augustin*, în „Învierea", nr. 2 (68), 1993, p. 3.
307. *Clement Alexandrinul şi Sfântul Grigorie din Nazianz*, în „Învierea", nr. 3 (69), 1993, p. 3.
308. *Oameni reprezentativi în purtarea ideilor — aspecte biblice*, în G.B.L., 1993, nr. 1—3, p. 40—47.
309. *Copiii — moştenirea sfântă a familiei*, în T.R., nr. 25—26, 1993, p. 4.
310. *Sfântul Vasile cel Mare*, în „Învierea", nr. 4 (70), 1993, p 3.
311. *Fericitul Ieronim*, în „Învierea", nr. 8 (74), 1993, p. 3.
312. *Origen*, în „Învierea", nr. 9 (75), 1993, p. 3.
313. *Sf. Ioan Damaschin*, în „Învierea", nr. 10 (76), 1993, p. 3.
314. *Sfânta Scriptură comentată*, în „Învierea", nr. 14 (80), 1993, p. 3.
315. *Sfânta Scriptură comentată: Din neființă la ființă (Facere 1,1)*, în „Învierea", nr. 15 (81), 1993, p. 3.

316. *„Creşteţi şi vă înmulţiţi"*, (Fac. 1,28), în „Învierea" nr. 16 (82), p. 3.
317. *Căderea oamenilor şi făgăduinţa mântuirii (Facere 3)*, în „Învierea", nr. 17 (83), 1993, p. 3.
318. *Plata păcatului. Pilda Sodomei (Facere 19)*, în „Învierea", nr. 18 (84), 1993.
319. *Turnul din Babilon (Facere 11)*, în „Învierea", nr. 19 (85), 1993, p. 3.
320. *Dinamica eticii creştine*, în „Învierea", 20 (86), 1993, p. 1. (din Supliment).
321. *Deschiderea spre ideal*, în „Învierea", 20 (86), 1993, p. 3.
322. *Decalogul: Poruncile (Ieşirea 20, 2—17)*, în „Învierea", 21 (87), 1993, p. 3.
323. *Valori veşnice (Deuteronom 30)*, în „Învierea", nr. 23 (89), 1993, p. 3.
324. *Psalmul 50 „Miluieşte-mă Dumnezeule . . ."*, nr. 24 (90), 1993, p. 3.
325. *Teologia psalmului 67*, în „Învierea", nr. 1 (91), 1993, p. 3.
326. *Dimensiunile inimii*, în „Învierea", nr. 2 (92), 1994, p. 3.
327. *Rugăciune pentru popor (Estera 10, 3)*, în „Învierea" nr. 3 (93), 1994, p. 3.
328. *Sfaturile unei mame înţelepte (Pilde 31)*, în „Învierea", nr. 4 (94), 1994, p. 3.
329. *Dialog despre fericire (Eclesiastul 1, 3. . . .)*, în „Învierea", nr. 5 (95), 1994, p. 3.
330. *Îndeletniciri nocive (Isaia 5, 11 . . .)*, în „Învierea", nr. 6 (96), 1994, p. 3.
331. *Bătrânii*, în „Învierea", nr. 7 (97), 1994, p. 3.
332. *Cântările biblice*, în „Învierea" nr. 8 (98), 1994, p. 3.
333. *Dinamica credinţei*, în „Învierea", nr. 9 (99), 1994, p. 3.
334. *„Inimă nouă"*, în „Învierea", nr. 10 (100), 1994, p. 3.
335. *Cel ce va veni (Facerea 3, 15 . . .)*, în „Învierea", nr. 11 (101), 1994, p. 3.
336. *Sentimentul vieţii (Matei 4,4)*, în „Învierea", 12 (102), 1994, p. 3.
337. *Proorocul pustiului (Matei 3)*, în „Învierea", 13 (103), 1994, p. 3.
338. *Fizionomia spirituală a omului (Matei 5, 48)*, în „Învierea", nr. 14 (104), 1994, p. 3.
339. *De veţi ierta oamenilor greşelile lor, ierta-va şi vouă Tatăl cel Ceresc (Matei 6, 14)*, în „Învierea" nr. 15 (105), 1994, p. 3.
340. *„Tatăl nostru"*, în M.B., nr. 1—3, p. 6.
341. *Cântările biblice*, în M.B., nr. 4—6, 1994, p. 6.
342. *Inima curata*, în M.B., nr. 7—9, 1994, p. 6.
343. *Dumnezeu şi ştiinţa*, în T.R., nr. 11—12, 1994, p. 6.
344. *Nădejdea noastră*, în T.R., nr. 39—40, 1994, p. 4.

345. *Iubirea (Matei 22, 36—39)*, în „Învierea", nr. 16 (106), p. 3.
346. *Împărăţia lui Dumnezeu (Luca 14, 16—24)*, în „Învierea" nr. 17 (107), 1994, p. 3.
347. *„Trăiţi în pace unii cu alţii" (Marcu 9, 50)*, în „Învierea", nr. 18 (108), 1994, p. 3.
348. *Probleme eshatologice*, în „Învierea" nr. 19 (109), 1994, p. 3.
349. *Păstorul (Ioan 10, 9—16)*, în „Învierea", nr. 20 (110), 1994, p. 3.
350. *Teoria şi fapta bună (Iacov 2, 17)*, în „Învierea" nr. 21 (111), 1994, p. 3.
351. *Refacerea unităţii (Ioan 17, 21)*, în „Învierea" nr. 22 (112), 1994, p. 3.
352. *Mare-i Dumnezeu*, în „Învierea", nr. 23 (113), 1994, p. 3.
353. *În drum spre Betleem*, în „Învierea", nr. 24 (114), 1994, p. 3.
354. *Naşterea lui Hristos*, în „Învierea", nr. 1 (115), 1995, p. 3.
355. *„Botezându-se Iisus a zis: Aşa se cuvine . . . (Matei 3, 15)*, în „Învierea", nr. 2 (116), 1995, p. 3.
356. *Cele două căi*, în „Învierea", nr. 3 (117), 1995, p. 3.
357. *Aniversare de prestigiu*, în T.R., nr. 5—6, 1995, p. 3.
358. *Spovedanie pentru învinşi*, în T.R., nr. 7—8, 1995, p. 4.
359. *Parabolele Mântuitorului*, în „Învierea" nr. 4 (118), 1995, p. 3.
360. *Parabolele Mântuitorului*, (continuare), în „Învierea", nr. 5 (119), 1995, p. 3.
360. bis *Parabolele Mântuitorului* (continuare), în „Învierea", nr. 6 (120), 1995, p. 3.
361. *Postul*, în „Învierea", nr. 7 (121), 1995, p. 3.
362. *Învierea Domnului*, în „Învierea", nr. 8 (122), 1995, p. 3.
363. *Gânduri pascale*, în „Învierea" nr. 9 (123), 1995, p. 3.
364. *Apa cea vie (Ioan 4, 5)*, în „Învierea", nr. 10 (124), 1995, p. 3.
365. *Mare-i Dumnezeu*, în „Învierea", nr. 11 (125), 1995, p. 3.
366. *Rugăciunea „Tatăl nostru"*, în „Învierea", nr. 12 (126), 1995, p. 3.
366 bis. *Rugăciunea „Tatăl nostru"*, în „Învierea", nr. 13 (127), 1995, p. 3.
367. *Rugăciunea „Tatăl nostru": „Sfinţească-Se numele Tău"*, în „Învierea", nr. 14 (128), 1995, p. 3.
368. *Rugăciunea „Tatăl nostru": „Vie Împărăţia Ta" (I)*, în „Înrea", nr. 15 (129), 1995, p. 3.
369. *Rugăciunea „Tatăl nostru": „Facă-se voia Ta" . . .*, în „Învierea" nr. 16 (130), 1995, p. 3.
370. *Postul*, în „Învierea", nr. 17 (131), 1995, p. 2.
371. *Rugăciunea „Tatăl nostru": „Facă-se voia Ta . . ."*, în „Învierea", nr. 17 (131), 1995, p. 3.
372. *Rugăciunea „Tatăl nostru": „Pâinea noastră . . ." (IV)*, în „Învierea", nr. 18 (132), 1995, p. 3.
373. *Rugăciunea „Tatăl nostru": „Şi ne iartă . . ." (V)*, în „Învierea" nr. 19 (133), 1995, p. 3.

374. *Rugăciunea „Tatăl nostru": „Și nu ne duce pe noi în ispită" (VI)*, în „Învierea" nr. 20 (134), 1995, p. 3.

375. *Rugăciunea „Tatăl nostru": „Ci ne mântuiește de cel rău" (VII)*, în „Învierea" nr. 21 (135), 1995, p. 3.

376. *Rugăciunea „Tatăl nostru": „Că a Ta este Împărăția..." (VIII)*, în „Învierea", nr. 22 (136), 1995, p. 3.

377. *Rugăciunea „Tatăl nostru": „Că a Ta este și puterea..." (IX)*, în „Învierea", nr. 23 (137), 1995, p. 3.

378. *Rugăciunea „Tatăl nostru": „Că a Ta este și mărirea" (X)*, în „Învierea", nr. 24 (138), 1995, p. 3.

379. *Proorocul Iona*, în R.T., nr. 4, 1995, p. 37.

380. *Panoramic biblic despre bătrânețe*, în M.B., nr. 7—9, 1995, p. 8.

381. *Femei celebre în Sfânta Scriptură, Eva*, în „Învierea", nr. 1 (139), 1996, p. 3.

382. *Femei celebre în Sfânta Scriptură, Lia*, în „Învierea", nr. 3 (141), 1996, p. 3.

383. *Femei celebre în Sfânta Scriptură, Rut*, în „Învierea", nr. 4 (142), 1996, p. 3.

384. *Femei celebre în Sfânta Scriptură, Ana*, în „Învierea", nr. 5 (143), 1996, p. 3.

385. *Femei celebre în Sfânta Scriptură, Dalila*, în „Învierea", nr. 6 (144), 1996, p. 3.

386. *Femeie celebre în Sfânta Scriptură, Regina din Saba*, în „Învierea", nr. 7 (145), 1996, p. 3.

387. *Femei celebre în Sfânta Scriptură, Sulamita*, în „Învierea", nr. 8 (146), 1996, p. 3.

388. *Femei celebre din Sfânta Scriptură, Susana*, în „Învierea", nr. 9 (147), 1996, p. 3.

389. *Femei celebre din Sfânta Scriptură, Iudita*, în „Învierea", nr. 10 (148), 1996, p. 3.

390. *Femei celebre din Sfânta Scriptură, Cleopatra*, în „Învierea", nr. 11 (149), 1996, p. 3.

391. *Femei celebre din Sfânta Scriptură, Semiramida*, în „Învierea", nr. 12 (150), 1996, p. 3.

392. *Tineri din Biblie, Avel*, în „Învierea", nr. 15 (153), 1996, p. 3.

393. *Tineri din Biblie, Isaac*, în „Învierea", nr. 16 (154), 1996, p. 3.

394. *Tineri din Sfânta Scriptură, Iosif*, în „Învierea", nr. 17 (155), 1996, p. 3.

395. *Tineri din Sfânta Scriptură, Moise*, în „Învierea", nr. 18 (156), 1996, p. 3.

396. *Tineri din Sfânta Scriptură, Ieremia*, în „Învierea", nr. 21 (159), 1996, p. 3.

397. *Tineri din Sfânta Scriptură, Cei trei tineri din Babilon*, în „Învierea", nr. 22 (160), 1996, p. 3.

398. *Tineri din Sfânta Scriptură, Tovie*, în „Învierea", nr. 23 (161), 1996, p. 3.

399. *Tineri din Sfânta Scriptură, Fraţii Macabei*, în „Învierea", nr. 24 (162), 1996, p. 3.

399 bis. *Umor şi ironie în Vechiul Testament*, în A.B., nr. 10—12, 1996, p. 187—195.

400. *Localităţi memorabile, Betleem*, în „Învierea", nr. (163), 1997, p. 3.

401. *Localităţi memorabile, Ierusalim*, în „Învierea", nr. 2 (164), 1997, p. 3.

402. *Localităţi memorabile, Nazaret*, în „Învierea", nr. 3 (165), 1997, p. 3.

403. *Localităţi memorabile, Cana Galileii*, în „Învierea", nr. 4 (166), 1997, p. 3.

404. *Localităţi memorabile, Nain*, în „Învierea", nr. 11 (173), 1997, p. 3.

405. *Localităţi memorabile, Magdala*, în „Învierea", nr. 12 (174), 1997, p. 3.

406. *Dimensiunile actuale ale cărţii Iov*, în T.R., nr. 25—26, 1997, p. 2.

III. Recenzii şi note bibliografice

1. *Iudaismul palestinian sub Iisus Hristos*, de P.I. Bratiotis, profesor la Universitatea din Atena în R.T., X.X, 1929, nr. 1, p. 33.

2. *Educaţia copiilor la evrei*, de P.I. Bratiotis, Atena, 1920, în R.T., XIX, 1939, nr. 1, p. 33.

3. *Ioan Botezătorul ca profet*, de P.I. Bratiotis, Atena, 1921, în R.T., XIX, 1929, nr. 1, p. 33.

4. *Femeia în Biblie*, de P.I. Bratiotis, Atena, 1922, în R.T., XIX, 1929, nr. 1, p. 33.

5. *Apostolul Pavel şi traducerea Septuagintei*,

6. *Filiatenii şi cultura Egeo-cretană în Palestina*, de P.I. Bratiotis, Atena, 1926, în R.T., XIX, 1929, nr. 1.

7. *Cântările treptelor*, de P.I. Bratiotis, Atena, 1928, în R.T., XIX, 1929, nr. 1, p. 33.

8. *Introducere în Sfânta Psaltire*, de K. Kallinikos, Alexandria, 1928, în R.T., XIX, 1929, nr. 1, p. 33.

9. *Trebuie să se propună Vechiul Testament*, de A. Sakellarios, Atena, 1928, în R.T., XIX, 1929, nr. 2—3, p. 186.

10. *Publicaţia societăţii pentru combaterea blasfemiilor*... revistă publicată în Grecia, sub conducerea Mitropolitului Ghenadie, în R.T., XIX, 1929, nr. 2—3, p. 186.

11. *Manual de morală creştină*, de V. Antoniadis, profesor la Seminarul de teologie ortodoxă din Halki, vol. I, 262 p., în R.T., XIX, 1929, nr. 2—3, p. 186.

12. *Catolicismul şi românii din Ardeal şi Ungaria, până la anul 1556*, de Ştefan Lupşa, profesor la Academia Teologică din Oradea, publicat la Cernăuţi, în R.T., XIX, 1929, nr. 9—10, p. 307.

13. *„Biblia şi intelectualii"*, de profesorul Nicolae Colan în R.T., XIX, 1929, nr. 9—10, p. 308.

14. *Le Messianisme*, de Ludwig Dennefeld, profesor la Facultatea de Teologie protestantă din Strassbourg, Paris, 1929, în R.T., XIX, 1929, nr. 9—10, p. 309.

15. *Viaţa şi activitatea patriarhului Dosoftei al Ierusalimului şi legăturile lui cu Ţările Româneşti*, de Dumitru Stăniloae, profesor Dr. în Teologie, Cernăuţi, 1929, în R.T., XIX, 1929, nr. 11, p. 352.

16. *Istoria creaţiunii în lumina cercetărilor ştiinţifice*, de Dr. G.L. Muntean, profesor la Academia Teologică Ortodoxă Română, din Cluj, Cluj, 1929, 168 p., în R.T., XIX, 1929, nr. 11, p. 353.

17. *Einleitung in das alte Testament*, de I. Goettsberger, Freiburg, 1928, profesor la Universitatea din München, în R.T., XIX, 1929, nr. 11, p. 354.

18. *Arhiv Orientalini, Hristentum und Wissenschaft*, (Credinţă şi Ştiinţă), Revistă ce apare la Praga sub conducerea lui B. Hrozny, în R.T., XIX, 1929, nr. 12, p. 386.

19. *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* de profesorul Eissfeldt, în R.T., XIX, 1929, nr. 12, p. 386.

20. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 33, 1929, W. F. Albright, în R.T., XIX, 1929, nr. 1, p. 386.

21. *Recherches de Science religieuse XIX*, 1929, Albert Condami profesor de Teologie în Lyon: Strofe babilonice şi ariene, în R.T., XIX, 1929, nr. 12, p. 387.

22. W.O.E. *Oesterley, The book of Proverbs*, London, 1929, în R.T., XIX, 1929, nr. 12, p. 387.

23. *Creaţia universului din punct de vedere filozofic, ştiinţific şi biblic*, volumul I, partea I, de Toma Gherasimes, Roma, 1929, 63, p., în R.T., XX, 1930, nr. 1—2, p. 145—146.

24. *Fiul Omului — Contribuţie la istoria textului*, de P.I. Bratiotis, Atena, 1929, în R.T., XX, 1930, nr. 1—2, p. 146—147.

25. *Opera exegetică a lui Teodor de Mopsuestia, la al II-lea sinod din Constantinopol (l'Ouvre exegetique de Theodor de Mopsueste au II Concile de Constantinopole*, M. Vost Revue-Biblique, 38, IV, 1929), în R.T., X., 1930, nr. 3—4, p. 209—210.

26. *Atitudinea Mântuitorului faţă de Legea Vechiului Testament. (Contribuţii la exegeza Noului Testament)*, de Preot Profesor Dr. Gh. I. Ghia, „Ramuri", Craiova 1929, în R.T., XX, 1930, nr. 3—4, p. 210.

27. *Psaltirea proorocului şi împăratului David*, în traducere de preoţii Vasile Radu şi Gala Galaction, Bucureşti, Institutul Biblic (1929), în R.T., XX, 1930, nr. 5, p. 283—286.

28. *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Nachbiblischen Judentume*, 1930, Heft I: Die funf ayrisch uberlieferten apokryphen Psalmen de M. Mc., în R.T., XX, 1930, nr. 7—8, p. 339.

29. *Bonner seitschrieft fur Theologie und Seelsorgt*, publicaţie a Facultăţii de teologie de la Universitatea din Bonn, articolul semnat de

P. Heinisch: Folosirea alternativă a numelor Iacob şi Israil în Geneză, în R.T., XX, 1930, nr. 7—8, p. 339—340.

30. *Christentum und Wissenschaft* (v. 1929, 6), R.T., XX, 1930, nr. 11—12, p. 340.

31. *Sfântul Nicolae, bibliografie prelucrată de Dr. Ştefan Lupşa,* profesor de teologie, Oradea, 1930, în R.T., XX, 1931, nr. 3, p. 109—110.

32. *Bălan D.S., I heologiki sholi tou Panepishimiou Athinon,* 47 p., Atena, 1931, în R.T., XXII, 1932, nr. 1, p. 50.

33. *Preot Gh. F. Ciauşeanu, Monogenismul Biblic.* Studiu dogmatic-apologetic (teză de doctorat), Craiova, Scrisul Românesc, 1931, R.T., XXI, 1932, nr. 4, p. 163—165.

34. *Dick H. Krammer, Die Biblische Urgeschichte, Wernigerade, Wernigerade* (Prusia), 1931, 335 p. în R.T., XXII, 1932, nr. 6—7, p. 333—334.

35. *Dicţionar Român-Ebraic, de M.I. Mendel,* Piatra-Neamţ, 1932, în R.T., XXII, 1932, nr. 6—7, p. 396.

36. *Arhimandritul Dr. Justin Suciu, Ermeneutica Biblică,* Arad, 1931, Editura autorului, 1969. în R.T., XXIII, 1931, nr. 7—8, p. 303—304.

37. *Dr. Vasile Stoichiţă, Discurs la Mesaj,* Bucureşti, 1934, 23 p., R.T., XXIV, 1934, 5—6, p. 204.

38. *Studiul asupra textelor evanghelice cu privire la parusie: a doua venire,* de preot Petru Chiricuţă, Bucureşti, 1935, R.T., XXVI, 1936, nr. 1—2, p. 73.

39. *Sabatul Vechiului Testament,* de diacon Dr. T. Negoiţă, în R.T., XXVI, 1936, nr. 1—2, p. 72.

40. *Einleitung in das Alte Testament,* de Otto Eissfeldt, Tubinge, 1939, p. 752, în R.T., XXVI, 1936, nr. 3—4, p. 131.

41. *Sabatul Vechiului Testament,* de diacon Dr. T. Negoiţă, în R.T., XXVI, 1936, nr. 1—2, p. 72.

42. *Einleitung in das Alte Testament,* de Otto Eissfeldt, Tubingen, 1939, p. 752, în R.T., XXVI, 1936, nr. 3—4, p. 131.

43. I. Popescu-Mălăieşti, *Scurtă introducere în cărţile Vechiului Testament. Pentateuhul,* Bucureşti, 1936, 93, p., R.T., XXVII, nr. 1, p. 40—42.

44. *Sfânta Scriptură, ediţia 1937* (Testamentul Vechi), 1937, tipărită cu purtarea de grijă a Înalt Prea Sfinţitului Dr. Miron Cristea, în R.T., XXVII, 1937, nr. 4, p. 156—157.

45. *Ion Lancrăjan, dr. în teologie şi licenţiat în filozofie,* asistent la Facultatea de Teologie din Bucureşti. Încercări de restabilire a gândirii creştine medievale, Bucureşti, 1936, p. 136, R.T., XXVII, 1937, nr. p. 205.

46. *I. Smotrici, licenţiat în litere, profesor, Geneva,* Bucureşti, 1936, în R.T., XXVII, 1937, nr. 6, p. 241.

47. *I. Petreuţă, Rugăciunea pentru cei morţi,* Oradea, 1937, în R.T., XXVII, 1937, nr. 11, p. 498.

48. *Dr. I. G. Munteanu, Vechiul Testament şi Pentateuhul,* Cluj, 1937, 62 p., în R.T., XXVII, 1937, nr. 11, p. 492.

49. *Annuare de L'Université de Sofia, VI, Faculté de théologie,* Sofia, 1937, în R.T., XXVIII, 1938, nr. 6, p. 264—266.

50. *I. Lupşa, Paralelism istoric,* Bucureşti, 1937, 388 p., R.T. XXVIII, 1938, nr. 7—8, p. 275.

51. I. P. Braţiotis, *Isagoghi eis tin Palean Diatikin,* Atena, 1938, în R.T., XXVIII, 1938, nr. 9, p. 418.

52. *I.P. Braţiotis, profesor la Universitatea din Atena, Isagoghi eis tin Palean Diatikin,* (Introducere în Vechiul Testament), Atena, 1937, 659 p., în R.T., XXVIII, 1938, nr. 11—12, p. 518—519.

53. *Arhimandritul I. Scriban, profesor la Facultatea de Teologie* din Cernăuţi, sau Biblia, Bucureşti, 1938, 96 p., în R.T., XXVI, 1938, nr. 11—12, p. 520.

54. *Preot Profesor Dr. Mihail Bulacu, Reorganizarea învăţământului teologic.* Tipografia Sfintei Mânăstiri Cernica, Ilfov, 1938, 100 p. în R.T., XXIX, 1939, nr. 1, p. 42.

55. *Biblia, adică Dumnezeiască Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament,* traducere după textele originale ebraice şi greceşti de preoţii profesori Vasile Radu şi Gala Galaction, Bucureşti, 1938, în R.T., XXIX, 1939, nr. 1—2, p. 179—180.

56. *Dr. Vladimir Preliceanu, profesor la Facultatea de Teologie Cernăuţi, Importanţa* Vechiului Testament, studiul şi cultivarea lui la Facultatea de Teologie din Cernăuţi, Cernăuţi, 1938, în R.T., XXIX, 1939, nr. 5, p. 230—232.

57. *Preot I. Popescu-Mălăieşti, profesor universitar, Iudeii şi păgânii,* Bucureşti, 1938, 64 p., în R.T., XXIX, nr. 6, p. 265—266.

58. *Preot Vladimir Preliceanu, doctor în Teologie, Profetul Avacum* (introducere, traducere şi comentar), Cernăuţi, 1930, 100 p., în R.T., XXIX, 1939, nr. 7—8, p. 337—339.

59. *Preot profesor Dr. Iosif Hradil, Adevărata Biserică a lui Hristos,* (Biblioteca populară „Veniţi la Hristos", nr. 11, p. 574.

60. Ion I. Georgescu, *Demonologia Vechiului Testament, Satan şi profeţia lui Zaharia,* Bucureşti, 1938, 76 p., în R.T., XXX, 1940, nr. 1—2, p. 65.

61. *Panoit I. Braţiotis, Hi Palea Diatiki en ti elliniki ecclesia,* Atena, 1940, în R.T., XXX, 1940, nr. 5—8, p. 478.

62. Profesor Dr. I. Petreuţă, *Viaţa viitoare în colindele româneşti,* Oradea, 28 p., în R.T., XXX, 1940, nr. 9—10, p. 515—516.

63. Preot Mihail Bulacul, conferenţiar la Facultatea de Teologie din Bucureşti, *Nobleţea educării copiilor, după Sfântul Ioan Hrisostom,* Bucureşti, 1940, 16 p., în R.T., XXXI, 1941, nr. 1—2, p. 82—83.

64. Constantin Nonea, *Ateismul în poezia lui Alexandru Philippi,* Iaşi, 1941, 32 p., în R.T., XXXI, 1941, nr. 5, p. 270—271.

65. Preot Nicolae Ciudin, *Genealogia Mântuitorului după Evanghelia Sfântului Matei, în raport cu datele Vechiului Testament,* Iaşi, 1941, 16 p., în R.T., XXXI, 1941, nr. 1—2, p. 271.

66. Dr. I. Schildenberger, *Das Buch Esther ubersetzt un erklar,* Bonn, 1941, 184 p., în R.T., XXXII, 1942, nr. 3, p. 220—221.

67. Dr. Mircea Chialda, Profesor la Academia Teologică din Caransebeş, *Ebed Ishve*, Caransebeş, Tipografia Diecezană, 1942, 60 p., în R.T., XXXII, 1942, nr. 7—8, p. 369.

68. Dr. Mircea Chialda, profesor la Academia Teologică din Caransebeş, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeş, Tipografia Diecezană, 1941, 522 p., în R.T., XXXI, 1942, nr. 7—8, p. 369—370.

69. Preot Dr. T. Negoiţă, *Studii Biblice, IV, Observaţii filologice asupra textului proorocirii lui Nahum*, Bucureşti, 1940, în R.T., XXXII, 1942, nr. 7—8, p. 375.

70. Preot Dr. T. Negoiţă, *Studii Biblice, V, 1: Să nu fierbi iudeului laptele mamei sale; 2: Haribu — Evreii?* Bucureşti, 1940, 27 p. în R.T., XXXII, 1942, nr. 7—8, p. 321.

71. Preot Dr. T. Negoiţă, *Studii biblice VI. Regele după Vechiul Testament*, Bucureşti, 1941, 24 p., în R.T., XXXI, 1942, nr. 7—8, p. 376.

72. Preot Dr. N. Ciudin, *Analiza citaţiunilor Vechi Testamentare din Evanghelia Sfântului Matei, Studiu după textul ebraic şi LXX*, Bucureşti, 1943, în R.T., XXXIII, 1940, nr. 3—4. p. 255.

73. W. Wischer, *Das Christuszeugniss des Alten Testament*, Zürich, I, 1943, II, 1942, p. 311 + 556, în R.T., XXXIV, 1944, nr. 1, p. 68.

74. Preot Dr. Vladimir Prelipceanu, prof. univ., *Textele din Rasşamra şi raportul lor cu Vechiul Testament*, Cernăuţi, 1942, 32 p, în R.T., XXXIV, 1944, nr. 1—2, p. 69.

75. *Zeitschrift für die Alttestamentliche wissenschaft Heft 1/4*, pe 1942/1943, Berlin, în R.T., XXXIV, 1944, nr. 2, p. 150—151.

76. *Das Buch Ezechiel ubersetzt und erklart von Meinrad Schun, Freiburg imssreisgau*, Herder & Co, 1942, 236 p. în R.T., XXXIV, 1944, nr. 3—4, p. 216—217.

77. *Psaltirea proorocului şi împăratului David, tălmăcită de Înalt Prea Sfinţia Sa Patriarhul Nicodim*, Bucureşti, 1943, în R.T., XXXIV, 1944, nr. 5—6, p. 284.

78. A.P. Lopuhin, profesor, *Istoria biblică, Vechiul Testament*, tradus de Patriarhul Nicodim, tom I, ediţia ilustrată, Bucureşti, 1944, 584, p., format mare, în R.T., XXXIV, 1944, nr. 11—12, p. 519.

79. *Cosmologia creştină. A. Lumea nevăzută. Noţiuni generale despre îngeri*, de St. S. Bejan (Luminătorul LXXVI — 1943, mai — iunie, nr. 5—6, Chişinău, în T.R., XCII, 1944, nr. 20, p. 3.

80. *Analiza citaţiunilor Vechiului Testament din Evanghelia Sf. Matei*, de Preot Dr. N. Ciudin, Bucureşti, 1943, în T.R., XCII, 1944, nr. 20, p. 3.

81. *Creaţia omului după Sfânta Scriptură*, de Preot P.F. Alexandru, Bucureşti, 1941. Un capitol din lucrarea: Originea omului după religie şi ştiinţă, în T.R., XCII, 1944, nr. 20, p. 3.

82. *Sărbătoarea jubileelor*, de Dr. M. Chialda, Caransebeş, 1942, în T.R., XCII, 1944, nr. 20, p. 3.

83. *Zeitschrift für die Altestestamentliche Wissenschaft* (Revista pentru ştiinţa Vechiului Testament), în T.R., XCII, 1944, nr. 20, p. 3.

84. *Bible et predication,* a teologului A. Lavauchym în Revue de Teologie et de Philosophie, 1941, în T.R., 1944, nr. 20, p. 3.

85. *Psaltirea — o nouă ediție a Înalt Prea Sfinției Sale Patriarhul Nicodim,* în T.R., XCII, 1944, nr. 20, p. 3.

86. *Demonologia Vechiului Testament,* de A. Lods, în T.R., XCII, 1944, nr. 20, p. 3.

87. *Vivre et Pester, Recheches d'exégèse et d'histoire I-ère serie,* Paris, 1941, în R.T., XXXVI, 1946, nr. 7—8, p. 898—899.

88. Dr. Mircea Chialda, *Melchisedec, preotul, rege din Salem,* Caransebeș, 1946, în R.T., XXXVI, 1946, nr. 11—12, p. 494—495.

89. Dr. Vladimir Prel pceanu, Profesor, *Vocația la profeții Vechiului Testament,* 1942—1943, p. 52—71, în T.R., XCIV, 1946, nr. 5—6, p. 3.

90. *Anuarul Institutului Protestant de grad Universitar din Cluj, pe anii 1949—1950, 1950—1951,* Cluj, 1952, în O, V, 1953, nr. 1, p. 72.

91. Valerian Zaharia, *Flori alese din grădina Sfintei Scripturi,* Oradea, 1955, 386, p., în T.R., CIII, 1955, nr. 4, 48, p. 2.

92. Preot Dr. Gheorghe Lițiu, *Meditații la Psalmul 50,* Arad, 1954, 53 p., în M.O., VII, 1955, nr. 10—12, p. 676.

93. Valerian Zaharia, *Flori alese din grădina Sfintei Scripturi,* Oradea, 1955, 386, p., în M.O., VII, 1955, nr. 10—12, p. 678—679.

94. *Studiul Vechiului Testament* (manual), în M.A., I, 1956, nr. 1—2, p. 151—152.

95. *Textele Psalmilor mesianici în lumina scrierilor Sfinților Părinți,* în M.A., I, 1956, nr. 3—4, p. 234—239.

96. M. Bardke, *Die Handachriftenfunde am Toten Meer,* Berlin, 1953, 176 p, în O, VIII, 1956, nr. 2, p. 287—290.

97. Dr. Pr. Baumgartel, *Verleissung, Zur Frage des evanghelischen den Alten Testaments,* Berlin, 1954, 151, p., în MMS, XXXIII, 1957, nr. 5—6—7, p. 484—489.

98. *The Bible Translator (Traducătorul Bibliei),* vol. 8, nr. 1, Londra, 1957, în MMS, XXXIII, 1957, nr. 10—11, p. 884.

99. Gerhard Rad, *Das erste Buch Mose, Ubersetzt und erklart,* Berlin, 1955, în M.B., VII, 1957, nr. 7—9, p. 157.

100. Dr. N. Kosar, *Glaube und geschichte im Alten Testament* (Credință și istorie în Vechiul Testament), Berlin, 1956, în M.B., VII, 1957, nr. 7—9, p. 157.

101. Chary Tf: *Les prophètes et le culte à partir de l'exil,* Paris, 1955, în M.B., VII, 1957, nr. 7—9, p. 158.

102. Allmen I.I., *Vocabulaire Biblique,* Paris, 1957, în M.B., VII, 1957, nr. 7—9, p. 158.

103. *The Bible translator, periodical for the assistance of Bible,* translatoare, London, 1956, M.B., VII, 1957, nr. 7—9, p. 159.

104. Artur Weiser, *Der Proheta Ieremia, ubersetz und erklart,* Tubingen, 1952, 227 p., în M.O., IX, 1957, nr. 8, p. 564—568.

105. Hans Berg, *Was sagt die Bibel in der Sprache von heute?* Das N.T. ausgelegt von Dr. Jur. Hans Berg, Berlin, 1955, 496 p., în M.O., IX, 1957, nr. 11—12, p. 894—898.

106. *O nouă ediţie a Bibliei în limba ungurească*, în O, 1957, nr. 3, p. 490—493.

107. *Biblia hebraica Stuttgart*, 1952, în MMS, XXXIV, 1958, nr. 1—2, p. 86—88.

108. Artur Weisser, *Die Psalmen ubersetzt und erklart*, Berlin, 1958, 564 p., în MMS, XXXIV, 1958, nr. 5—6, p. 495—500.

109. W. Rudolf, *Chronikbuher*, Tübingen, 1955, 338 p., în MMS, XXXIV, 1958, nr. 11—12, p. 920—922.

110. Dr. Herbert Kozák, *Credinţă şi istorie în Vechiul Testament*, Berlin, 1956, 100 p., în M.O., X, 1958, nr. 7, p. 610—612.

111. Aae Bentzen, *Daniel*, Tübingen, 1952, 87 p., în M.O., X, 1958, nr. 7—8, p. 722.

112. *Academic der rumanischen Volksrepublik, Zweigs'elle*, Cluj, Section für Gesellachaftswissenschaften, Sibiu, Forschungen zur Volke und Landeskunde, Sibiu, 1958, 221 p., în M.O., X, 1958, nr. 7—8, p. 722—723.

113. G. Holscher, *Das Buch Hias*, Tübingen, 1952, 102 p., în M.O., X, 1958, nr. 7—8, p. 223—225.

114. *„La Sainte Bible", traduite en francais sous la direction de d'Ecole Biblique de Jerusalim*, Paris, 1956, în O, X, 1956, nr. 3, p. 441—443.

115. Berki Periz, *Liturgicon. Aranyszaju Szent János nagyszent Verzul és eloreszentelt adomanyok isteni liturghiaja.* (Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur, a Sfântului Vasile cel Mare şi a Darurilor mai înainte sfinţite), vol. I, Budapesta, 1955, 294 p., în M.A., IV, 1959, nr. 2—3, p. 309.

116. Berki Periz, *Carte de rugăciuni pentru creştinii ortodocşi* (Imnkonyv az ortodox keresztények szamara), Budapesta, 1956, 364 p., în IV, 1959, nr. 3—4, p. 307.

117. Helmer Ringgren, *Das Buch Estfer ubersetzt und erklart*, Tubingen, 1958, în „Mitropolia Ardealului", IV, 1959, nr. 7—8, p. 617—618.

118. Artur Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Gottingen, 1957, 390, p., în MMS, XXXV, 1959, nr. 3—4, p. 245—246.

119. Carl Steuernagel, *Hebraische Gramatic*, Leipzig, 1953, 313 p., în MMS, XXXV, 1959, nr. 3—4, p. 247—248.

120. Dr. Karl Fr. Kramer, *Die heilige Schrift für das Leben erkla Deuteronomium*, Freiburg in Breisgau, 1955, 388 p., în MMS, XXXV, 1959, nr. 9—12, p. 649—652.

121. Artur Weiser, *Die Klagelieder ubersetzt und Erklart*, Gottingen, 1958, în MMS, XXXV, 1959, nr. 9—12, p. 652—654.

122. Alexandru Băncilă, *Maeştrii artei universale:* Cimabue, Buc. 1958, 54 p., în M.O., XI, 1959, nr. 5—6, p. 361—362.

123. Gustav Mingren, *Die Methodenfrage der Theologie*, Gottingen, 1957, 161 p., în O, XI, 1959, nr. 3, p. 458—460.

124. Paul Althaus, *Gebot und Gesetz*, Gutersloh (fără dată), 30 p., în MMS, XXXVI, 1960, nr. 9—12, p. 691—692.

125. *The Bible translator (Traducătorul Bibliei)*, vol. 10, nr. 2, în MMS, XXXVI, 1960, nr. 9—12, p. 631.

126. A. Weiser, K. Elliger, *Das Buch der Zwolf Kleiner Propheten*, 289, p. Gottingen, 1956, în MMS, XXXV, 1960, nr. 9—12, p. 692—695.

127. Jean Danileu, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origine du christianisme*, Paris, 1957, p. 122, în MMS., 1960, nr. 9-12, p. 695-696.

128. Siegfried Oertmig, *Gang durch versunkene stadte, ein ausflu im reiche der Archeologie* (Drum prin orașele cufundate, o excursie în împărăția arheologiei), Leipzig, 1960, MMS, XXXVII, 1961, nr. 1—2, p. 112—115.

129. *Cărțile de lut*, de L. Lipin și A. Belov, București, 1960, în M.B., XI, 1961, nr. 7—9, p. 10.

130. *Profesor arheolog R. Bordensche*, Editura Tehnică, București, 1959, în M.B., XI, 1961, nr. 7—8, p. 10—11.

131. G. Chițulescu și T. Chițulescu, *Șapte monumente celebre ale arhitecturii antice*, București, 1960, 210, p., în MMS, XXXVIII, 1962, nr. 5—6, p. 521—522.

132. Mahomed Zaharia Goneim, *Piramida îngropată*, în românește de Alex. Duțu, București, 1950, 130 p., în MMS, XXXVIII, 1962, nr. 7—8 p. 628—629.

133. Acad. Constantin Daicoviciu și H. Daicoviciu, *Sarmizegetusa*, București, 1960, 66 p., 27 reproduceri și 6 planșe (hărți), în M.B., XII, 1962, nr. 5—6, p. 276.

134. I.D. Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, București, 1965, în M.O., XV, 1963, nr. 3—4, p. 277—279.

135. M.T. Kraus, *Psalmii (Psalmen)*, Neukirchen 1960, p. LXXXVIII, MMS, XXXVIII, 1963, nr. 5—6, p. 332—333.

136. R. Hendtorff, *Formarea Vechiului Testament (Das werden des Alten Testaments)*, Berlin, 1960, 52 p., în MMS, XXXVIII, 1936, nr. 5—6, p. 333.

137. Amsler I. Dr., *Vechiul Testament în Biserică (L'Ancien Testament dans l'Eglise)*, Neuschatel, 1960, 274 p., în MMS, XXXVIII, 1963, nr. 5—6, p. 333—334.

138. M.A. Beek, *Pe căile și urmele Vechiului Testament (Auf den Wegen und Spuren des Alten Testaments)*, Tubingen, 1961, 308, în MMS, XXXVIII, 1963, nr. 5—6, p. 334.

139. Alex. Sperher, *The Bible in armaic*... Leiden, 1962, 336 p. în MMS, XXXVIII, 1963, nr. 6, p. 334.

140. M.P. Bratiotis, *Introducere în monoloagele lui Ieremia (Isagoghi eis tous monologous tou Irimiou)*, Atena, 1959, p., în MMS, XXXVIII, 1963, nr. 5—6, p. 334.

141. Petre Comarnescu, *Îndreptar artistic al monumentelor din Nordul Moldovei*, Suceava (fără indicarea anului), în M.B., XIII, 1963, nr. 1—2, p. 122—124.

142. Gerhard Rad, *Theologie des Alten Testament (Teologia Vechiului Testament)*, München, 1962, în M.B., 1963, nr. 11-12, p. 598-600.

143. Acad. E. Condurache şi Vladimir Iliescu, *Crestomaţie — texte privitoare la istoria antică*, Bucureşti, 1963, în M.B., XIV, 1964, nr. 7—8, p. 479—480.

144. I.C. Chiţimia şi Dan Simionescu, *Cărţi populare în literatura română*, vol. I, 543, p. şi vol. II, 413 p. Bucureşti, G.B., XXII, 1964, nr. 1—2, p. 165—166.

145. Tudor Vianu, *Studii de literatură universală şi comparată*, Ed. Acad. R.P.R., Bucureşti, 1936, 664 p., în G.B., XXII, 1964, nr. 5—6, p. 618.

146. *Academia de Ştiinţe din Berlin, Secţia Antichităţii Greco-Romane: Biblioteca Classica Orientalis*, an X, 1965, nr. 2, în M.A., X, 1965, 11—12, p. 851—852.

147. *Academia de Ştiinţe din Berlin: 10 ani de când a luat fiinţă în cadrul ei, Institutul de antichităţi greco-romane*, în M.A., X, 1965, 11—12, p. 952.

148. Albrecht Alt, *Die Herkunft der hyksos in neuer sicht*, Berlin, 1961, în M.M.S., XLI, 1965, nr. 9—10, p. 566—567.

149. Markos A. Siotis, *Manuscrisele de la Marea Moartă, 1. Istoria descoperirii şi descrierea lor* (în limba greacă), Atena, 1961 în M.B., XV, 1965, nr. 1—3, p. 251.

150. V.M. Vellan, *Despre manuscrisele de la Marea Moartă: manuscrisele evreieşti ale comunităţii de la Damasc* (în limba greacă), Atena, 1961, în M.B., XV, 1965, nr. 1—3, p. 251.

151. Savas Hr. Aguridis, *Manuscrisele de la Marea Moartă şi Noul Testament* (în limba greacă), Atena, 1959, în M.B., XV, 1965, nr. 1—3, p. 252.

152. Atanasios P. Hastupis, *Despre aşa-zisul manual de disciplină din manuscrisele de la Marea Moartă* (în limba greacă), Salonic, 1957, în M.B., XV, 1965, nr. 1—3, p. 25.

153. A. Robert, A. Feuillet, *Einleitung, in die Heilige Schrift*, Viena, 1963, în M.O., XVII, 1965, nr. 1—2, p. 112—114.

154. H.W. Hertzberg, *Blike in das Land der Bibel (Priviri în ţara Bibliei)*, Berlin, 1963, în M.O., XVII, 1965, nr. 3—4, p. 311.

155. Ernst Kutsch, *Salbung als rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient (Ungerea, ca acţiune juridică în Vechiul Testament şi Orientul antic)*, Berlin, 1963, 75 p., în M.O., XVII, 1965, nr. 3—4, p. 311.

156. D. Tudor, *Drobeta*, Bucureşti, 1965, 77, p., în G.B., XXIV, 1965, nr. 3—4, p. 379—380.

157. Radu Florescu, *Capidava*, Bucureşti, 1965, 72 p., în G.B., XXIV, 1965, nr. 5—6, p. 562—563.

158. Otto Eissfeldt, *Das Lied Moses Deuteronomium, 32, 1—43, und das Lehrgedicht Asaf Psalm 37 samt einer Analyse der Umgebung des Moses Liedes*, Berlin, 54 p. (Cântarea lui Moise Deuteronom 32, 1-43 şi psalmul didactic al lui Asaf, cu o analiză a împrejurărilor cântării lui Moise), în M.B., XVI, nr. 1—3, 1966, p. 168—169.

159. Hans Bardtkl, *Hebraische konsonantentexte (Texte consonale ebraice)* Leipzig 1964, 80 p. în M.B., XVI, 1966, nr. 1—3, p. 269—271.

160. Silviu Dragomir, *Avram Iancu*, Bucureşti, 1965, în M.B., XVI, 1966, nr. 4—6, p. 380—381.

161. Rudolf Mayer, *Tradition und Neuschopfung im antiken Judentum* (Tradiţie şi înnoire în Vechiul iudaism), Berlin, 1965, în M.B., XVI, 1966, nr. 7—9, p. 571.

162. A.T. Negoiţă, *La vie des prophetes selon le ayvaxaier de l'Eglise greque (Viaţa profeţilor după Sinaxarul Bisericii greceşti)* în „Studii semantice", Bratislava, 1965, M.B., XVI, 1966, nr. 7—9, p. 571.

163. K. Heunrich Rengedorf şi Leonard Rost, *Die Mishna (Mişna)*, text, traducere şi comentar, cu observaţii critice, Berlin 1912—1964, în S.T., XVIII, seria II, 1966, nr. 3—4, p. 234.

164. Alexander Sperber, *The Bible in aramaic* (Biblia în limba aramaică), volumul III, Targumul lui Ionathan, Leiden, 1962, 505 p., în S.T., XVIII, seria II, 1966, nr. 3—4, p. 234.

165. J. Gray, *The legacy of Canaan. The Ras Schamra texter and their relevance to the Old Testament (Moştenirea Canaanului. Textele de la Ras Schamra şi legătura lor cu Vechiul Testament)*, Leiden, 1965, 348 p.S.T., XVIII, seria II, 1966, nr. 3—4, p. 234.

166. Simone şi Roger Waisbard, *Mumiile din Peru*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, 252 p., în G.B., XXV, 1966, nr. 5—6, p. 574—576.

167. Claudiu Giurcăneanu, *Etiopia*, Bucureşti, 1965, 190 p. în G.B., XXV, 1966, nr. 9—10, p. 951—952.

168. Prof. Dr. Hamilcar S. Alivisatos, *Die Kirchenordung der Atohephalen Kirche von Cypern*, Atena, 1965, 16 p., în MMS, XLIII, 1967, nr. 9—10, p. 681—682.

169. Siegfried Oertwig, *Călătorie prin oraşe dispărute. O incursiune în domeniul arheologiei*, Bucureşti, 1966, în M.O., XIX, 1967, nr. 9—10, p. 805—807.

170. Bernard Iacobi, *Verweth und auwgegraben (Ascuns şi dezgropat). Archaologische Forschungen der letzten funfzig-Jahren (Descoperiri arheologice în ultimii cincizeci ani), 1964, 418 p.*, în O., XIX, 1967, nr. 1, 117—119.

171. N. St. Schiwaroff, *Manuscrisele de la Cumran*, fasc. I şi II (în lb. bulgară). Sofia, 1964, 1965, în G.B., XX, 1967, nr. 1—2, 1, 163-164.

172. Profesor Dr. I. S. Markowski, *Psalmii* (în lb. bulgară), fasc. I şi II, Sofia, 1964, în G.B., XXVI, 1967, nr. 3—4, p. 381—382.

173. Annelise Probat, *Die Frohliche Insel (Insula Veselă)*, Berlin, 1965, 160 p., în MMS, XLIV, 1967, nr. 3—4, p. 327—328.

174. *Palia de la Orăştie, 1581—1582*, text, facsimil, indice, ed. îngrijită de Viorica Pamfil, doctor în filologie, ed. Acad., Bucureşti, 1968, 492 p, în MMS, XLIV, 1968, nr. 7—8, p. 445—449.

175. *Nicolae Iorga, Materiale pentru o istoriologie umană, Bucureşti*, 1968, în M.B., XVIII, 1968, nr. 5—6, p. 367.

176. James Barr, *Bibelexegese und moderne semantik*, München, 1968, 308 p., în M.O., XX, 1968, nr. 7—8, p. 675.

177. Pierre Benoit, *Exegese und Teologie*, Dusseldorf, 1965, 336 p., M.O., XX, 1968, nr. 7—8, p. 674.

178. R. Smend, *Grundrisse zum Alten Testament*, München, 1965, 138, M.O., XX, 1968, nr. 7—8, p. 674.

179. Claus Westermann, *Torschungam Alten — Testament* (Cercetări vechi — testamentare), München, 1964, 356 p., în M.O., XX, 1968, nr. 7—8, p. 674.

180. Bernard W. Anderson, *The living world of the Old Testament*, London, 1967, 586 p., în M.O., XX, 1968, nr. 7—8, p. 674—675.

181. Dr. Siegfried H. Horn, *Entdekungen zwischen Nil und Euphrat* (Descoperiri între Nil şi Eufrat), Zürich, 1965, 169, p., în S.T., XX, seria II, 1968, nr. 7—8, p. 588.

182. *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea şi purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian*, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, 1968, 1392 p., plus 6 hărţi, în M.B., XIX, 1969, nr. 7—8—9, p. 577—578.

183. Xavier Leon — Dufour, *Dicţionaire de Theologie biblique*, Paris, 1966, în M.B., XIX, 1962, nr. 10—12, p. 783.

184. Pavel Divies, *Sulurile de la Marea Moartă* (Dead Sea Scroll), New York (fără dată), în M.B., XIX, 1968, nr. 10—12, p. 786.

185. Artur Weiser, *Das Buch der Zwolf propheten (Cartea celor doisprezece profeţi)*, Gottingen, 1967, în M.B., XIX, 1969, nr. 11—12, p. 786.

186. Bernard W. Anderson, *The living World of the Old Testament*, London, 1967, 386 p., în S.T., XX, seria II, 1969, nr. 1—2, p. 122.

187. Arheologul N. Chiţulescu şi Arheologul T. Chiţulescu, *Şapte momente celebre ale antichităţii*, ediţia a II-a, Bucureşti, 1969, în M.M.S., XLVI, nr. 3—6, p. 334—336.

188. Grigorie de Nyse, *La vie de Moise*, traducere de J. Daniélos, Paris, 1968, p. 352, în M.M.S., XLVI, 1970, nr. 9—10, p. 580—581.

190. Moredsous, *Le Nouveau Testament*, Paris, 1968, în M.B., XIX, 1970, nr. 4—6, p. 444.

191. *Arl Elliger, Profeţii Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia Maleahi*, Gottingen, 1961, în M.B., XIX, 1970, nr. 4—6, p. 444—445.

192. Ion Apostol Popescu, *Arta icoanelor pe sticlă de la Nicula*, Bucureşti, 1969, în M.O., XXII, 1970, nr. 1—2, p. 142—144.

193. R. Baumer şi H. Dolch, *Volk Gottes, Amt und Nachfolge im Alten Testament und im Qumran* (Slujire şi succesiune în Vechiul Testament şi în Qumran), Viena, 1967, 786 p., în S.T., XXII, seria a II-a, 1970, nr. 5—6, p. 599—600.

194. Karl Elliger, *Das Buch der kleinen Propheten (Naum, Avacum, Sofone, Agheu, Zaharia, Maleahi)*, ubersetzt und erklart, Gottingen, 1967, 271 p., în Studii Teologice, XXII, seria 1970, nr. 7—8, p. 630.

195. Klaus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede (Formele de bază ale cuvântărilor profetice)*, München, 1968, 156, p. 35, S.T., XXII, 1970, nr. 7—8, p. 631—632.

196. Eduard Ullendorf, *Ethiopia and the Bible*, London, 1968, 173, în S.T., XXII, seria II, 1970, nr. 9—10, p. 741.

197. *Buletinul studiilor biblice*, în M.A., XVI, 1971, nr. 9—10, p. 715—716.

198. Oscar Culmann — Otto Karer, *La Bible et le dialoque oecuménique (Biblia şi dialogul ecumenic)*, traduite par Réné Visarion, ediţia Salvator, Mulhpuse, Casterman — Paris, Tournai, 1950, 105 p., în MMS, XLVII, 1971, nr. 8, p. 521—522.

199. Kara I. Svart. *Hadoasah haibri be Romania ad shat 1900 (Tiparul Ebraic în România, până la 1900)*, Iaşi, Ierusalim, 1970, MMS, XLVII, 1971, nr. 7—8, p. 535.

200. Patriarhia Moscovei, *Biblia, adică Sfânta Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament*, Moscova, 1968, în MMS, XLVII, 1971, nr. 9—12, p. 686—687.

201. Basilea Schlink, *The Holy Land today*, traducere din limba germană, de N. B. Cryer, vol. I, II, London, 1970, în MO, XXIII, 1971, nr. 9—10, p. 779—780.

202. Mihail Suboglu, *Călătoria lui Evliya Celebi Efendi în Banat*, Timişoara, 1970, în MB, XXI, 1971, nr. 10—11, p. 633.

203. Maurice E. Schild, *Abendlandische Bibelvorreden bis zun Lut herbibel (Prefeţe apusene la Sfânta Scriptură înainte prefaţa la Biblie a lui Luther)*, Guterslch, 1970, 286, p., M.O., XXIII, 1971, nr. 9—10, p. 780.

204. William Mackane, *Proverbs (Proverbele)*. London, 1970, 670 p., M.O., XXIII, 1971, nr. 9—10, p. 780.

205. Damian Doikos, *Pasca biblică ebraică*, Salonic, 1965, în MMS, XLVIII, 1972, nr. 1—2, p. 103—105.

206. Dr. Mosea Roman, *În lumina Torei*, în M.A., XVII, 1972, nr. 7—8, p. 628—629.

287. I. Kara, *Tiparul ebraic în România, până în anul 1900*, în M.A., XVII, 1972, nr. 7—8, p. 629—630.

208. *Société des science philologues de la R.S. de Roumanie, Section d'etudes Orientalis: „Studio et acta oriental VII.* Bucureşti, 1968, 333 p., în MMS, XLVIII, 1972, nr. 3—4, p. 257—258.

209. Stergios N. Sakkos, *(O pater mou meizon mou estin), „Ta'ăl meu este mai mare decât Mine"*, critica textului comentariu, Salonic, 1968, 168, în G.B., XXXI, 1972, nr. 9—10, p. 1094—1095.

210. S. Aguridis, N. Papadopoulos, I. Panagopoulos ş.a. (Deltion Biblikon Meleton), *„Buletinul studiilor biblice"*, tomul I, vol. 3, iunie 1972, Atena, 1972, în GB, XXXI, 1972, nr. 9—10, p. 1095—1096.

211. *The Society for distributing the Holy Scriptures to the New Testament in hebreu and french (Noul Testament în limba ebraică şi franceză)*, London, 1970, 519 p, în S.T., XXIV, seria a II-a, 1972, nr. 1—2, p. 135—136.

212. Karl Wurzburger, *Was habe ich mit dir zu schafen? Leseubungen sines Bibellesers (Exerciţii ale unui cititor a Bibliei)*. Neukirchen, 1970, 165 p., în S.T., XXIV, 1972, nr. 1—2, p. 136—137.

213. Imanuel Laiş, *Milon Ivri-Romani (Dicţionar ebraic-român)*, fără dată şi fără indicarea locului de apariţie, 769 p., S.T., XXIV, seria a II-a, 1972, nr. 1—2, p. 339—340.

214. Vasile Costin, *Cultul copt în raport cu cultul Bisericii Ortodoxe*, Atena, 1972, 103 p., în MMS, XLIX, 1973, nr. 3—4, p. 274—275.

215. Il. S. Iconomos, *Cartea Esterei, Problematologie filologică, retorică-teologică şi exegetică*, Atena, 1971, 158 p + 9 p., MMS, XLIX, 1973, nr. 5—6, p. 405—406.

216. *Mica Biblie*, în M.B., XXIII, 1973, nr. 4, p. 351—352.

217. Radu Cârneci, *Cântarea Cântărilor, poem liric-dramatic*, Bucureşti, 1973, 151 p. şi Postfaţă 3 p., în M.O., XXC, 1973, nr. 9—10, p. 875—876.

218. Stergios Sakkos, *Oi telonai, (Vameşii), comentariu la istoria timpurilor Noului Testament*, Salonic, 1968, 226 p., M.O., XXV, 1973, nr. 1—2, p. 187—188.

219. M. Arranz, M.S.J. *Les prierea presbytérales des Petiles Hu dans l'ancien Evchologe byzantin*, în „Orietalia Christiana Periodica", vol. XXXIX, fasc. 1, Roma, 1973, p. 38—39, în Studii Teologice, XXV, seria a II-a, 1973, nr. 9—10, p. 763—764.

220. *Mica Biblie*, Bucureşti, 1972, în T.R., CXXI, 1972, nr. 19—20, p. 4.

221. St. G. Papadopulos, *Atanasie al Alexandriei: Despre Sfântul Duh*, (După epistolele sale către Serapion), Atena, 1971, 46 p., în MMS, XLIX, 1973, nr. 10, p. 703—704.

222. *Biblia în limba engleză (The new english Bible)*, New-York, Oxford, 1971, 1777 p., în MMS, XLIX, 1973, nr. 11—12, p. 814—815.

223. *Buletinul Studiilor Biblice*, Atena, 1973, tomul 2, vol. 5, (iunie), în MMS, XLIX, 1973, nr. 11—12, p. 815.

224. Walter Zimmerli, *Ezechiel, Neukirchen*, 1972, 161 p., în MMS, 1974, nr. 78, p. 642—643.

225. *Buletinul studiilor biblice*, tomul 2, vol. 7, Atena, 1974, în MMS, LI, 1975, nr. 3—4, p. 3.

226. *Gândirea asiro-babiloniană în texte. Studiu introductiv*, de Constantin Daniel. Traducere, notiţe introductive şi Negoiţă, Ed. Ştiinţifică, Biblioteca Orientalis, Bucureşti, 1975, 334 p, + 20 p planşe + 1, în M.O., XXVII, 1975, nr. 9—10, p. 784—785.

227. D.A. Doikos, *Profetul Isaia*, capitolul 1—6 (greceşte), Salonic, 1974, 180 p., în MMS, LII, 1974, nr. 1—2, p. 172—173.

228. Ioan Alexandru, *Gramatica limbii ebraice vechi* (Curs). Centrul de multiplicare al Universităţii din Bucureşti, 1975 m, 150, în M.O., XXVIII, 1976, nr. 1—2, p. 157—159.

229. H. Schmidt, *Altorientalische Welt in der altestamentliche theologie (Lumina Orientului antic în Teologia V.T.)*. Zürich, 1974, 166 p., în O, XXVIII, 1976, nr. 2, p. 376—377.

230. Coresi, *Psaltirea slavo-românească* (1577), în M.A., XXII, 1977, nr. 1—3, p. 172—173.

231. Petrese Vasiliadie, *Problema lui Ioan Botezătorul în Evanghelia a IV-a*, Atena, 1976, (în greceşte), în MMS, LIII, 1977, nr. 7—9, p. 624—625.

232. Preotul Ioan A. Mircea, *Epistola a doua a Sfântului Apostol Petru, Introducere şi comentariu*, Bucureşti, 1975, în M.B., XXVII, 1977, nr. 7—9, p. 625.

233. Preot Teodor Şerb, *Călăuza biblică*, Timişoara, 1977, 288 p., LIV, 1979, nr. 3—4, p. 411—412.

234. Petros Vassiliadis, *Ipoteze despre izvoarele Loghiilor*, Atena, 1977, 161 p., G.B., XXXVII, 1978, nr. 9—10, p. 1169—1170.

235. Konrad Rumpprscht, *Templu din Ierusalim (Der Tempel von Ierusalim)*, Berlin, 1977, 107 p., în B.O.R., XCVII, 1979, nr. 9—12, p. 1269—1270.

236. Dimitrie Coravu, *Rugăciunea Domnească*, în M.A., XXVI, 1981, nr. 1—3, p. 202—204.

237. Ilie Iconomos, *Gramatica limbii ebraice vechi*, Atena, 1978, în M.A., XXVI, 1981, nr. 4—6, p. 456—459.

238. Onisim Ghibu, *Pe baricadele vieţii*, ed. îngrijită de N. Nicolescu, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1981, 382 p., în M.A., XXVI, 1981, nr. 7—8, p. 676—679.

239. Savos Chr. Agouridis, *Apocrifele Vechiului Testament* (texte, introduceri, note) t. I, Atena, 1980, 581 p. în M.A., XXVI, 1981, nr. 10-12, p. 908-910.

240. Al. Zub — *Pe urmele lui Vasile Pârvan*, în M.O., nr. 3—4, 1985, p. 304.

241. George Muntean — *Proverbe româneşti*, în M.A. nr. 9—10, 1985, p. 664.

242. *Grigorie Ploeşteanu, Vasile T. Suciu, Lazăr Lădariu — Epopeea de pe Mureş*, în M.A. nr. 11—12, 1985, p. 793.

243. *Vasile Cărăbiş-Badea Cârţan*, în M.B., nr. 11—12, 1985, p. 794.

244. *Viorica Ungureanu, Nicolae Titulescu — Reflecţii*, în M.B., nr. 1—2, 1986, p. 124.

245. Ioan Vlasiu — *Cartea de toate zilele*, în M.B., nr. 3, 1986, p. 147.

246. Dan Zamfirescu — *Accente şi profiluri*, în M.B., nr. 4, 1986, p. 139.

247. Dumitru Berciu, Nicolae Iorga — *Pagini alese*, în M.O., nr. 4, 1986, p. 137.

248. Dumitru Berciu, Adina Berciu-Drăghiceanu — *Războiul dintre geţi şi perşi*, în M.O., nr. 1, 1987, p. 140.

249. Deltion Biblikon Meleton — *Buletinul studiilor biblice*, în M.B. nr. 3, 1987, p. 122.

250. Constantin Daniel şi Athanasie Negoiţă — *Gândirea hitită în texte*, în M.B. nr. 4, 1987, p. 97.

251. Ovidiu Drâmbă, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, în MMS, nr. 5, 1988, p. 119.

252. Teodor Vârcolici, *Eminescu şi marii săi prieteni*, Bucureşti, 175 p., în T.R., 29—30, 31—32, 33—34, 1989.

253. Mitropolia Ardealului, *Contribuţii transilvănene la Teologia Ortodoxă*, Sibiu, 1988, 406 p., în MMS, LXLI, 1980, nr. 4, p. 173—174.

254. *Sfântul Vasile cel Mare, Despre Sfântul Duh, corespondență* (epistole), P.S.B., vol. 12, București, 1988, 640 p., în „Învierea", nr. 2 (20), 1991, p. 4.

255. Vasile Drăguț, *Arta creștină în România*, București, 1989, 352 p., în „Învierea", nr. 2 (20), 1991, p. 4.

256. *File din Biblie*, Editura „Literatura artistică", Chișinău, 1990, 372 p., în „Învierea", nr. 2 (20), 1991, p. 4.

257. Preot prof. dr. Isidor Todoran și preot prof. dr. Ioan Zăgrean, *Teologia dogmatică*, București, 1991, 404 p., în „Învierea", nr. 2 (20), 1991, p. 4.

258. Serafim Duicu — *Pe urmele lui Petru Maior*, în R.T., nr. 1, 1992, p. 80.

259. Damianos Doicos, *Lexicon al limbii biblice ebraice*, în R.T., nr. 2, 1993, p. 142.

260. Eugen Dorcescu, *Psalmii în versuri*, în R.T., nr. 3, 1993, p. 103.

261. Pr. dr. Ioan Chioaru — *Biserica din Maierii Sibiului*, în R.T., nr. 3, 1993, p. 104.

262. Pr. dr. Ioan Chioaru, *Biserica din Maierii Sibiului*, în T.R., 37—40, 1993, p. 7.

263. Apologia lui Ioan, *Probleme filologice, istorice, ermeneutice și teologice*, Salonic și Leucosia, în R.T., nr. 2, 1994, p. 119.

264. Ioan Brânzei — *Israel*, în R.T., nr. 4, 1994, p. 152.

265. Damianos Doikos, M. Constantinos, P. Kuzlaris, *Pregătirea oamenilor pentru împărăția lui Dumnezeu*, Salonic (Grecia), 1994, 251 p., în „Credința Ortodoxă", Alba Iulia, nr. 1, 1996.

266. *Pr. prof. Mircea Păcurariu, Dicționarul teologilor români*, București, 1996, în A.B., nr. 1—3, 1997, p. 150.

267. *Pr. dr. Sabin Verzan, Sfântul Apostol Pavel*, București, 1996, în A.B., nr. 1—3, 1997, p. 155.

IV. Predici

1. *Predică* la duminica a XX-a după Rusalii, în M.A., XVII, 1972, nr. 9—10, p. 751—752.

2. *Nazaret* — sugestii la Bunavestire, în T.R., CXXIII, 1975, nr. 11—12, p. 2—4.

3. *Muntele înălțării* în T.R., CXXIII, 1975, nr. 23—24, p. 4.

4. *Fântâna lui Iacob*, în T.R., CXXIII, 1975, nr. 33—34, p. 4.

5. *Botezul*, în M.A., XXI, 1975, nr. 1—2, p. 97—99.

6. *Ierihon*, Predică la duminica a XXXII-a după Rusalii (Zaheu) în M.O.,, XXVII, 1975, nr. 1—2, p. 102—104.

7. *Duminica Floriilor*, în T.R., CXXXIV, 1976, nr. 13—14, p. 3.

8. *Predică* la duminica a 11-a după Rusalii, în M.M.S., LII, 1976, nr. 7—8, p. 533—536.

9. *Apa cea vie și locul de închinare*, în M.B., XXVII, 1977, nr. 4—6, 363—366.

10. *Gânduri despre moarte și viață*, în M.A., XXIII, 1978, nr. 1—3, p. 86—89.
11. *Minunat este Domnul între Sfinții Săi*, predică la Sf. Ilie, în M.A., XXIII, 1978, nr. 7—9, p. 538—540.
12. *Cuvânt la Nașterea Domnului*, în M.A., XXIII, 1978, nr. 10—12, p. 839—842.
13. *Cuvânt la înmormântarea Teologului Profesor Victor Iacob*, în M.A., XXIV, 1979, nr. 5—6, p. 485—487.
14. *Despre post*, în M.O., XXXI, 1979, nr. 1—3, p. 150—153.
15. *Cuvânt la înmormântarea unei centenare*, în M.A., XXV, 1980, nr. 1—3, p. 136—139.
16. *Cuvânt la înmormântarea Teologului Profesor Aurel Popa* (1888—1980), în M.A., XXV, 1980, nr. 10—12, p. 912—917.
17. *„După faptele lor îi veți cunoaște"*, cuvânt la înmormântare, în M.A., XXVI, nr. 4—6, p. 367—369.
18. *Postul*, în G.B., XLIX, 1990, nr. 1—2, p. 21—24.
19. *La Duminica lăsatului sec de brânză*, în „Teologie și Viață" I (LXVII), 1991, nr. 1—3, p. 60—62.
20. *Cele două căi (Meditația la Psalmul 1)*, în M.M.S., LXVI, 1990, nr. 5—6, p. 80—82.
21. *Teologie și înviere*, în „Îndrumătorul bisericesc", Sibiu, 1997, p. 104—107.

V. Cuvântări

1. Cuvânt la încheierea anului școlar la Academia Teologică Andreiană, în T.R., LXXVII, 1930, nr. 2, p. 3.
2. Cuvânt la deschiderea cursurilor de îndrumare preoțească, seria a II-a, în T.R., XCII, nr. 31—32, p. 1, 1949.
3. Cuvânt la încheierea cursurilor de îndrumare preoțească, seria a IV-a, în T.R., XCVIII, 1950, nr. 1—2, p. 3.
4. Cuvânt la deschiderea cursurilor de îndrumare preoțească, seria a V-a, în T.R., XCVIII, 1950, nr. 3—5, p. 3.
5. Omagiu rostit studenților cu ocazia împlinirii a 30 ani de la alegerea întru arhiereu a Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Nicolae, în T.R., XCVIII, 1950, nr. 10—11, p. 2.
6. Cuvânt rostit la sărbătorirea a 30 de ani de la alegerea Înalt Prea Sfințitului Mitropolit NICOLAE, în T.R., XCVIII, 1950, nr. 12—13, p. 2.
7. Cuvânt rostit la deschiderea cursurilor de îndrumare preoțească, seria a VI-a, în T.R., XCVIII, 1950, nr. 20—22, p. 5—6.
8. Cuvânt la închiderea cursurilor de îndrumare preoțească, seria a VI-a, în T.R., XCVIII, 1950, nr. 22—25, p. 2.
9. Cuvânt la deschiderea cursurilor de îndrumare preoțească, seria a VII-a în T.R., XCVIII, nr. 26—28, p. 2.
10. Cuvânt la închiderea anului școlar, în T.R., C., 1952, nr. 34—35, p. 2.

VI. Chipuri de înaintaşi

1. *Vasile Tarnavschi,* în R.T., XXIV, 1934, nr. 11—12, p. 412—415.
2. *Aurel Crăciunescu* (1877—1943), în R.T., XXXIII, 1943, nr. 3-4, p. 233-237.
3. *Vasile Tarnavschi* (1859—1945), în R.T., XXXIII, 1945, nr. 1-2, p. 74-76.
4. *Vasile Tarnavschi,* (1859—1945), în T.R., XC, 1945, nr. 7, p. 3.
5. *Dr. Ilie Beu,* în T.R., XCV, 1947, nr. 37—38.
6. *Mitropolitul NICOLAE şi Institutul Teologic,* în T.R., XCVIII, 1950, nr. 16—19, p. 7.
7. *Pictorul Costin Petrescu,* (1873—1954), în „Foaia Bunului Creştin", XXXIII, 25 decembrie, 1954, nr. 37—38, p. 3.
8. *Un vestit cântăreţ bisericesc, Anton Pann — 100 de ani de la moartea lui,* în „Foaia Bunului Creştin", XXXII, 25 decembrie, 1954, nr. 37—38, p. 3.
9. *Isidor Onciu,* în M.A., II, 1957, nr. 3—4, p. 289—290.
10. *Ioan Popescu-Mălăieşti,* în M.A., II, 1957, nr. 5—8, p. 539-541.
11. *Ludwig Dennefeld — profesor orientalist la Facultatea din Strassbourg,* în M.A., II, 1957, nr. 5—6, p. 591—592.
12. *Nicolae Papagiannopulos,* în M.A., II, 1957, nr. 9—10, p. 882—883.
13. *Un orientalist român: S.O. Isopescu* (1878—1922), în MMS, XXXIII, 1957, nr. 5—6—7, p. 468.
14. *Panagiot Bratsiotis,* în M.A., III, 1957, nr. 1—2, p. 138—140.
15. *Aurel Crăciunescu,* în M.A., III, 1958, nr. 1—2, p. 141—143.
16. *Nicolae Maier,* M.A., III, 1958, nr. 318—320.
17. *Ilarion Puşcariu,* în M.A., III, 1958, nr. 7—8, p. 578—580.
18. *Constantin Chiricescu,* în M.A., III, 1958, nr. 11—12, p. 904-905.
19. *Profesor pensionar Nicolae Cotos,* în T.R., CVIII, 1959, nr. 27—28, p. 4.
20. *Preot Profesor Petru Procopovici* (1894—1958), în M.M.S., XXXV, 1959, nr. 1—2, p. 127—128.
21. *Preot Dr. Ştefan Lupşa,* în CXII, 1964, nr. 35—36, p. 4.
22. *Aron Demian* (1891—1970), în M.A., XX, 1970, nr. 9—10, p. 729—793.
23. *Aron Demian,* fost deputat eparhial, în T.R., CXIX, 1971, nr. 7—8, p. 4.
24. *I.I. Olariu — la 50 de ani de la moartea sa,* în M.A., XV, 1970, nr. 11—12, p. 952—953.
25. *Profesor Dr. Justin Popovici* — activitate rodnică, în M.A., XVII, 1972, 1—2, p. 156—157.
26. *Profesor Romul Cândea (1886—1973),* în T.R., 1973, nr. 11—12, p. 4.
27. *Preot Profesor Dr. Liviu Stan* (1910—1973), în T.R., CXXI, 1973, nr. 27—28, p. 4.

28. *Romul Cândea* (1886—1973), în M.A., XVIII, 1973, nr. 1—2, p. 180.
29. *Preot Profesor Bora Valeriu*, în M.A., XXI, 1976, nr. 10—12, p. 852.
30. *Arhimandritul profesor Dr. Justin Suciu*, în M.A., XXVI, 1976, nr. 5—8, p. 514.
31. *Preot Profesor Dr. Dimitrie Cioloca*, în M.B., XXVI, 1976, nr. 5—8, p. 514.
32. *Preot Radu Şapcă, 100 de ani de la moartea sa*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1977, p. 129—132.
33. *Gala Galaction*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1977, p. 137—139.
34. *Preot Gheorghe Maior, consilier patriarhal, 10 ani de la moartea sa*, în T.R., CXXVIII, 1980, nr. 7—8, p. 4.
35. *Moartea prof. teolog Aurel Popa (1888—1980)*, în T.R., CXXVIII, 1980, nr. 35—36, p. 4.
36. *Preot Dr. Sebastian Stanca*, în „Îndrumătorul Pastoral", IV, Alba Iulia, 1980, p. 212.
37. *Preot Gheorghe Maior*, în „Îndrumătorul Pastoral", IV, Alba Iulia, 1980, p. 213.
38. *Lucian Blaga, student în teologie*, în „Îndrumătorul Pastoral", IV, Alba Iulia, 1980, p. 185.
39. *Gheorghe Lazăr, îndrumătorul spiritual al Institutului Teologic Universitar din Sibiu*, în T.R., CXXXIX, 1981, nr. 15—18, p. 8.
40. *Ioan N. Ciolan*, în T.R., CXXXI, 1983, nr. 37—38, p. 3—4.
41. *Preot Profesor Dr. Ioan Petreuţă*, în T.R., CXXXI, 1983, nr. 13—14, p. 3.
42. *Preot Profesor Dr. Nicolae Terchilă*, în T.R., CXXXI, 1983, nr. 43—44, p. 4.
43. *Un bihorean de mare prestigiu, Preot, profesor, Ştefan Lupşa*, în „Îndrumătorul Bisericesc Misionar şi Patriotic", Oradea, 1984, p. 96—97.
44. *Pr. prof. dr. Olimp Căciulă (1905—1979)*, în „Îndrumătorul pastoral", Alba Iulia, 1984, p. 110—112.
45. *Ioan N. Ciolan (1899—1983)*, în „Îndrumătorul pastoral", Alba Iulia, 1985, p. 118—120.
46. *Pr. dr. Ştefan Lupşa, prof. de teologie*, în „Îndrumătorul pastoral Alba Iulia, 1985, p. 116—117.
47. *Preotul prof. dr. Ştefan Lupşa — 80 de ani de la naştere şi 20 de la adormirea sa în Domnul*, în T.R. nr. 5—6 şi 7—8, 1985.
48. *Teologul patriot Aurel Popa — 100 de ani de la naştere*, în T.R., nr. 11—12, 1988.
49. *Preot, prof. dr. Simeon Siclovan*, în T.R., nr. 11—12 şi 13—14, 1988.
50. *Cum l-am cunoscut pe Nicolae Iorga*, în T.R. nr. 11—12 şi 13—14, 1988.
51. *Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*, în T.R., nr. 1—2, 1987.

52. *Întâlnire cu Octavian Goga*, în T.R., nr. 35—36 și 37—38, 1989.
53. *Episcopul martir Nicolae Popovici*, în T.R., nr. 7—8, 1990.
54. *Avram Iancu în tradițiile poporului român*, în T.R., nr. 11—12.
55. *Teologul patriot Aurel Popa*, în T.R., nr. 2, 1991, p. 40.
56. *Oameni care au fost: Prof. dr. Vasile Loichița*, în „Învierea", nr. 7 (73), 1993, p. 3.
57. *Oameni care au fost: Iosif Olariu*, în „Învierea", nr. 7, (73), 1993, p. 3.
58. *Oameni care au fost: Preotul profesor dr. Dimitrie Ciolacu*, în „Învierea", nr. 11 (77), 1993, p. 3.
59. *Oameni care au fost: Preotul prof. dr. Petru Barbu*, în „Învierea", nr. 12 (78), 1993, p. 3.
60. *Oameni care au fost: Protopopul dr. Ștefan Cioroianu*, în „Învierea", nr. 13 (79), 1993, p. 13.
61. *Aurel Vlaicu — 110 ani de la naștere*, în T.R., 1—4, 1993, p. 5—6.
62. *Prot. stavrofor Emilian Cioran*, în T.R., 21—22, 1993, p. 3.
63. *Lucian Blaga — student în Teologie, la Sibiu*, în T.R., 37—40, p. 4.
64. *Petru Boeriu, protopop stavrofor, colonel în retragere*, în T.R., 41—44, 1995, p. 6.
65. *Întâlnire cu Nicolae Iorga*, în T.R., 47—48, 1995.
66. *Întâlnire cu Ioan Agârbiceanu*, în T.R., 9—12, 1996, p. 7.

VII. Diferite însemnări

1. Dr. Mittel, profesor la Universitatea din Leipzig, Psalmii, în Revista R.T., XIX, 1929, nr. 12, p. 386.
2. Dr. Kittel, profesor la Universitatea din Leipzig, Religia poporului Israel, în Revista Teologică, XIX, 1929, nr. 12, p. 38.
3. Din vecinătatea ortodoxă (Foișoara), în Telegraful Român, LXXX, 1932, nr. 29—30, p. 1—2.
4. Gânduri pe marginea scrisului ..., în T.R., LXXX, 1933, nr. 1—2, p. 3—4.
5. Dumnezeu și mizeria, în „Viața Ilustrată", I, 1934, nr. 6, p. 21—22.
6. Noutăți biblice: Biblia portativă cu introducere și tâlcuiri, Biblia ebraică, Biblia coloniștilor germani din Africa răsăriteană — toate editate de Institutul Biblic din Stuttgart, în R.T., XXIX, 1939, nr. 1, p. 51.
7. Comentarii la Cartea Facerii: vol. I — Das Buch der Anfange, 172 p., vol. II — Das Buch des Glaubens, 206 p., vol. III. Das Buch des Kampfes, 191 p. — de H. Trey, în R.T., XXIX, 1939, nr. 1, p. 52.
8. O scrisoare despre felul cum se desfășoară lucrul la Odesa, de Pr. M. Chiriță, în R.T., XXXII, 1942, nr. 1—2, p. 142—143.
9. Frăția preoților germani, în M.A., II, 1957, nr. 1—2, p. 176.

10. Î. P. Bratsiotis, profesor de Studiul Vechiului Testament, la Universitatea din Atena, Eclesiastul, 1954, în M.A., II, 1957, nr. 12, p. 171.

11. Jubileul de 300 de ani al orașului Ierusalim, în M.A., II, 1957, nr. 5—8, p. 591.

12. Pe urmele istoriei sfinte, în M.A., 1957, nr. 5—8, p. 591.

13. Opereta „Moise și Aaron", în M.A., II, 1957, nr. 5-8, p. 591-592.

14. Revista cultului mozaic din R.P.R., în M.A., II, 1957, nr. 5—6, p. 592.

15. Un institut teologic mozaic la Arad, în M.A., II, 1957, nr. 5—8, p. 592.

16. Dr. Hans Berg, was sagt die Bible? (Ce spune Biblia), Berlin, 1955, în M.B., VIII, 1958, nr. 1—3, p. 235.

17. Biblia ebraică, 1958, în M.B., VIII, 1958, nr. 1—3, p. 235.

18. The Bible Translator, în M.B., VIII, 1958, nr. 1—3, p. 36.

19. Un fragment din descoperirile de la Marea Moartă, în M.B., VIII, 1958, nr. 1—3, p. 236.

20. Einer Shydsgaard, Scriptura și Tradiția, Berlin, 1956, în M.B., VIII, 1958, nr. 1—3, p. 236.

21. Academia de Științe din Berlin: 10 ani de când a luat ființă în cadrul ei Institutul de antichități greco-romane, în M.A., X, 1965, nr. 11—12, p. 852.

22. Traducerea ecumenică a Bibliei, în M.O., XX, 1968, nr. 7—8, p. 560—561.

23. *Cărți noi,* în M.A., XVII, 1972, nr. 1—2, p. 156—157.

24. Asociația de studii orientale din R.S.R., în M.A., XVII, 1972, nr. 3—4, p. 316—317.

25. *Conferința exegetică interortodoxă de la Atena-Pendeli,* M.A., XVII, 1972, nr. 5—6, p. 494—497.

26. Binecuvântarea bisericii (monument istoric) din Pianul de Sus, jud. Alba, în M.A., XVII, 1972, nr. 11—12, p. 930—939.

27. *Un manuscris al orientalistului moldovean Isidor Onciul,* în MMS, XLIX, 1973, nr. 9—10, p. 683—685.

28. Teme discutate la întâlniri intercreștine: DUMNEZEU TATĂL NOSTRU, în MMS, LIII, 1977, nr. 5—6, p. 471—474.

VIII. Lucrări nepublicate

1. *Gramatica Ebraică,* Sibiu, 1950, 200 pagini.
2. *Introducere în cărțile Vechiului Testament,* Sibiu, 1955, 250 pagini.
3. *Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament* — traducere și comentariu, Sibiu, 1956, 5 000 pagini.
4. *Dicționar Ebraic — Român,* Sibiu, 1956, 785 pagini.
5. *Arheologia biblică,* Sibiu, 1958, 285 pagini.
6. *Memorii,* Sibiu, 300 p.

IX. Au scris despre părintele Nicolae Neaga

1. Pr. M. Vasilache, *„Tatăl nostru", de N. Neaga, Sibiu, 1929, 49 p.*, în „Luminătorul", LIX, 1931, nr. 3, p. 166.

2. Arhim. I. Scriban, *Prof. Nicolae Neaga — „Tatăl nostru"*, în B.O.R., 1929, p. 810.

3. E. Vasilescu, *N. Neaga — Profeţii mesianice în Vechiul Testament. Texte*, Sibiu, 1929, 92 p., în „Raze de lumină", X, 1929, Bucureşti, p. 279.

4. *Prof. Nicolae Neaga — Arta de a ghici viitorul la vechii babilonieni*, în T.R., decembrie 1929.

5. Arhiva — I. Scriban, *N. Neaga — Profeţii mesianice în Vechiul Testament*, Texte, Sibiu, 1929, 92 p., în B.O.R., 1930, p. 811—812.

6. *Prof. N. Neaga — Plângerile lui Ieremia şi critica mai nouă*, Sibiu, Oastea Domnului, 1930, 49 p., în T.R., 15 iulie 1930.

7. *Nicolae Neaga — Plângerile lui Ieremia şi critica mai nouă*, Sibiu, Oastea Domnului, 1930, 49 p., în „Fântâna Darurilor" II, 1930, nr. 10, p. 463.

8. Idem, *Nicolae Neaga — Plângerile lui Ieremia şi critica mai nouă*, Sibiu, 1930, 49 p., în „Luminătorul", LIX, 1931, nr. 11, p. 3.

9. Ilie Ghe. Crişan, *Prof. Dr. Nicolae Neaga, Profetul Ieremia în faţa vieţii, Sibiu, 1947*, în „Biserica şi Şcoala", LXXI, Arad, 1937, p. 314—315.

10. I. Petreuţă vorbeşte despre colecţia „Biblioteca biblică", iniţiată de Păr. Nicolae Neaga, în revista „Legea Românească", Oradea, 1939.

11. I. Petreuţă, Prof. Dr. N. Neaga — Vinul în Vechiul Testament, Sibiu, 1939, 22 p., în „Legea Românească", Oradea, 1940.

12. Dr. Grigorie Marcu, *Dr. Nicolae Neaga — „N-am venit să stric Legea"*, Sibiu, 1940, 274 p., în „Viaţa ilustrată", Cluj, 1940, p. 1.

13. Diac. Ioan Decan, *Dr. Nicolae Neaga — Eclesiastul, scurte note explicative*, Sibiu, 1941, 86 p., în „Duh şi Adevăr", Timişoara, nr. 5—6, 1941, p. 63.

14. Pr. Gh. I. Ghia, *Prof. Dr. Nicolae Neaga — Hristos în Vechiul Testament*. Sibiu, 1944, 149 p., în „Renaşterea" Craiova, 1945.

15. *Protopop Dr. Nicolae Neaga, Profesor la Academia „Andreiană" — Facerea, Text şi scurte note explicative*, Sibiu, 1945, 255 p., în „Păstorul Ortodox", XXVI, 1946, nr. 4—6, p. 153—154.

16. Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga — nonagenar*, în T.R., nr. 27—30, 1992, p. 6.

17. Pr. prof. Dumitru Abrudan, *Pr. prof. dr. Nicolae Neaga — Prinos de cinstire*, în T.R., nr. 25—26, 1997, p. 1.

Bibliografie

— Pr. prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Părintele Profesor Doctor NICOLAE NEAGA — Octogenar*, în M.A., XXVII, 1982, nr. 7—9, p. 225—227.

— Idem, *Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga — nonagenar*, în T.R. nr. 27—30, 1992, p. 6.

— Pr. prof. Dr. Grigorie Marcu, *Un erudit octogenar Pr. prof. Dr. NICOLAE NEAGA*, în T.R., CXXXI, 1982, nr. 37—38, p. 1.

— Pr. prof. Dr. Nicolae Neaga, *Memorii* (manuscris), Sibiu, 1980, 300 p.

— Pr. prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Două sute de ani de învăţământ teologic la Sibiu, 1786—1986*, 1987, p. 318—320.

— Pr. prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicţionarul teologilor români*, Bucureşti, 1996, p. 301—303.

Lista prescurtărilor

A.B. — Altarul Banatului, Timişoara, serie nouă, 1990.
B.O.R. — Biserica Ortodoxă Română, Bucureşti, 1874.
G.B. — Glasul Bisericii, Bucureşti, 1941.
Înv. — Învierea, Timişoara, 1990.
M.A. — Mitropolia Ardealului, Sibiu, 1956—1991.
M.B. — Mitropolia Banatului, Timişoara, 1950—1990.
M.M.S. — Mitropolia Moldovei şi Sucevei, Iaşi, 1924—1990.
R.T. — Revista Teologică, Sibiu, 1907—1947, serie nouă, 1992.
S.T. — Studii Teologice, Bucureşti, 1949.
T.R. — Telegraful Român, Sibiu, 1853.

Pr. Drd. Aurel PAVEL

ALEGERE ŞI SUPUNERE*
(Aspecte ale relaţiei dintre Iahve şi Israel)

Tema pe care o abordăm se încadrează în genericul: „Freedom and Responsability in contemporary Society" sub care se derulează cel de al IV-lea Simpozion, organizat de către The Romanian Institute of Orthodox Theology and Spirituality din New-York, deoarece cei doi termeni care o alcătuiesc conduc obligatoriu la noţiunile de **libertate** şi **responsabilitate**.

De la început trebuie să spunem că alegerea lui Israel constituie o decizie absolut liberă şi suverană a lui Dumnezeu, care în virtutea atributului aseităţii nu este constrâns de nimeni şi de nimic, El rânduind toate câte voieşte, în cer şi pe pământ (Ps. 113, 11).

Dar, în acelaşi timp, alegerea reprezintă şi un act responsabil, întrucât se încadrează în insondabilul plan veşnic al lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Desigur că atunci când asociem termenul de responsabilitate cu o lucrare dumnezeiască nu-i atribuim aceeaşi conotaţie ca în cazul în care ne referim la o activitate omenească. Dat fiind faptul că Dumnezeu este Existenţa supremă, care le transcende pe toate, nu se află nici o altă autoritate căreia să i se supună sau faţă de care să fie responsabil. În tot ceea ce cugetă, voieşte sau lucrează Dumnezeu se determină exclusiv de la Sine şi prin Sine (Is. 44, 24). Rezultă de aici că sensul cuvântului responsabil, în contextul în care îl folosim noi când vorbim de actul alegerii sau chemării lui Israel, este acela de act justificat de o înaltă raţiune, un act care se află sub imperiul desăvârşitei Sale înţelepciuni şi a iubirii Sale fără de margini.

Să vedem acum dacă şi în cazul celui ales, respectiv al lui Israel, putem vorbi de existenţa unui răspuns absolut liber la chemarea adresată şi, legat apoi de aceasta, să ne putem referi şi la responsabilitatea ce decurge în chip firesc din răspunsul dat fără de nici o constrângere sau silnicie.

Încercând să lămurim această chestiune, ne vedem nevoiţi a observa dacă Dumnezeu alege, la început, nu un popor ci un singur om, din care urma să se nască, peste secole, acel popor numeros „ca stelele cerului şi ca nisipul de pe ţărmul mării" (Gen. 22, 17). Lui Avraam semitul, ce locuia în Urul Caldeiei, în mijlocul unei populaţii politeiste, i se adresează Dum-

---

* Referat prezentat în cadrul celui de al IV-lea Simpozion organizat de către „The Romanian Institute of Orthodox Theology and Spirituality" din New-York, care a avut loc în data de 8 decembrie 1996.

nezeu cu chemarea: „Ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu" (Gen. 12, 1-2).

Așa cum este formulată, chemarea lui Avraam se prezintă ca având un caracter imperativ, ceea ce ar presupune anularea sau cel puțin limitarea libertății celui ales și implicit a responsabilității acestuia. Preponderentă pare a fi suveranitatea sau autoritatea Alegătorului. Dacă vom cerceta însă contextul biblic, vom constata că în acest act al chemării a rămas totuși spațiu și pentru libertatea de decizie a celui ales, adică pentru refuz sau neconformare, pentru că altfel Dumnezeu nu ar fi apreciat faptul că Avraam a răspuns totuși pozitiv apelului Său. Astfel citim în Gen. 15, 6: „Și a crezut Avraam pe Domnul și i s-a socotit aceasta cu dreptate", adică s-a pus prețul cuvenit pe fidelitatea și ascultarea sa față de Dumnezeu.

Și într-altă împrejurare, anume atunci când Dumnezeu îi va încerca lui Avraam credincioșia, cerându-i Să-i jertfească pe unicul său fiu, și când Avraam se va supune fără cârtire, Dumnezeu va aprecia din nou ascultarea alesului său și îl va răsplăti pentru aceasta. Și de această dată este exclusă constrângerea pentru că Dumnezeu însuși ține să precizeze că: „De vreme ce ai făcut aceasta și n-ai cruțat nici pe unicul tău fiu pentru Mine, juratu-M-am pe mine însumi că te voi binecuvânta și voi mări neamul tău și se vor binecuvânta întru el toate neamurile pământului" (Gen. 22, 17-18).

Referitor la responsabilitatea lui Avraam trebuie să spunem că el a intuit măreția destinului care i s-a hărăzit și că Cel care a vorbit cu el era Dumnezeu cel viu, singurul și adevăratul Dumnezeu. Nu putea de aceea să refuze, să nu asculte, să ezite a porni pe calea ce i se deschidea înainte, chiar dacă nu știa încă în ce parte de lume îl va duce acea cale.

De acum încolo relațiile dintre Avraam și Iahve, Dumnezeul cerului și al pământului, vor fi ca cele dintre fiul și tatăl său, alesul Domnului făcând dovada supușeniei și desăvârșitei ascultări. El acționa liber, nefiind îmboldit decât de iubirea față de Dumnezeu.

Prin comportarea sa plină de responsabilitate Avraam își va câștiga mare încredere și mare trecere înaintea lui Dumnezeu. El se va bucura de cinstea de a fi vizitat chiar de către Dumnezeu pe care L-a ospătat la masa sa. Vizita de la stejarul Mamvri rămâne pilda celei mai mari și mai tainice apropieri dintre cer și pământ, dintre Dumnezeu și oameni, înainte de întruparea lui Mesia.

Au urmat apoi secolele care au dus la împlinirea făgăduinței făcute lui Avraam. În Egipt s-a plămădit poporul din care urma să se nască Mesia, Mântuitorul tuturor neamurilor.

Când Dumnezeu a socotit că s-a împlinit sorocul, a avut loc o a doua alegere sau chemare: cea colectivă ,a unui popor gata format și în stare să-și asume misiunea sa istorică. Profetul Osea va sesiza momentul acesta, rostind celebra profeție: „Când Israel era tânăr, Eu îl iubeam și din Egipt am chemat pe fiul Meu" (cap. 11, 1).

Domnul îl cheamă pe Israel să vină în țara făgăduită patriarhilor Avraam, Isaac și Iacov și îl trece din starea de robie la starea desăvâr-

şitei libertăţi. Alegerea aceasta Domnul a pecetluit-o printr-un legământ, pe care l-a încheiat cu Israel pe muntele Horeb (Ieşire, cap. 19).

Pentru a-l ajuta să-şi împlinească destinul, Dumnezeu îl va înzestra pe Israel cu o Lege pozitivă, care va deveni pentru el cadrul existenţei lui etnice, religioase, sociale şi politice.

Această a doua chemare reprezintă de fapt punctul de pornire a istoriei propriu-zise a lui Israel şi face din acest popor, moştenirea lui Iahve.

Profetul Iezechiel ne prezintă o viziune teologică a momentului alegerii, precizând că acest act s-a consumat în chip solemn şi cu prestare de jurământ. Dumnezeu, care alege, îl tratează pe cel ales nu ca pe un obiect, de care poate dispune după buna Sa voie, în virtutea nelimitatei Sale puteri şi autorităţi, ci ca pe un subiect de drept, care merită consideraţie şi faţă de care se comportă cu iubire şi compasiune. Profetul reţine din gura lui Iahve aceste cuvinte: „În ziua în care am ales pe Israel şi ridicându-mi mâna, m-am jurat seminţiei casei lui Iacov şi M-am descoperit lor în ţara Egiptului şi ridicându-mi mâna le-am zis: Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru; în ziua aceea, ridicându-mi mâna, M-am jurat lor să-i scot din ţara Egiptului şi să-i duc în ţara pe care o alesesem pentru ei, în care curge lapte şi miere, cea mai frumoasă dintre toate ţările" (cap. 20, 5-6).

Această alegere i-a conferit lui Israel o demnitate particulară: aceea de a fi devenit unic între neamuri, alesul şi moştenirea Domnului, precum scrie psalmistul: „Că pe Iacov şi l-a ales Domnul şi pe Israel spre moştenire Lui" (Ps. 134, 4).

Alegerea este calificată drept sfântă, ceea ce nu implică neapărat şi o stare morală aparte, ci sugerează mai degrabă o separare de celelalte neamuri sau o punere de o parte, ca proprietate specială a lui Iahve. Astfel citim în Deut. 14, 2: „Căci voi sunteţi poporul sfânt al Domnului Dumnezeului vostru şi pe voi v-a ales Domnul ca să-i fiţi poporul Lui de moştenire dintre toate popoarele câte sunt pe pământ".

Desigur că acest privilegiu de a fi fost preferat de Domnul presupune şi unele obligaţii sau responsabilităţi, la care Israel va trebui să fie cu multă luare aminte. Cu alte cuvinte alegerea a fost totuşi condiţionată. În acest sens, la Ieşire 19, 4-6 găsim acest avertisment al Domnului, pe care Moise a fost îndemnat să-l aducă la cunoştinţa poporului: „Aţi văzut ce-am făcut egiptenilor şi cum v-am luat pe aripi de vultur şi v-am adus la Mine. Deci, de veţi păzi legământul Meu şi veţi asculta de glasul Meu, dintre toate neamurile îmi veţi fi popor ales, că al Meu este tot pământul; îmi veţi fi preoţie împărătească şi neam sfânt".

Accentul este pus prin urmare nu atât pe avantajul alegerii cât mai ales pe responsabilitatea care decurge din acest fapt. De aici şi apelul constant de ascultare faţă de Legea lui Dumnezeu şi la supunere faţă de poruncile Sale.

După trecera celor 40 de ani de rătăcire prin pustie, ajungând evreii la răsăritul Mării Moarte, în pământul Moabului, Domnul va reînnoi cu ei legământul încheiat pe Horeb, în Sinai. Precum s-a întâmplat atunci, tot aşa şi acum Moise a adunat poporul şi i s-a adresat cu cuvintele: „Voi

cu toţii vă înfăţişaţi astăzi înaintea feţei Domnului Dumnezeului vostru: căpeteniile seminţiilor voastre, bătrânii voştri, judecătorii voştri, supraveghetorii voştri şi toţi israeliţii, copiii, femeile şi străinii tăi... ca să închei legământ cu Domnul Dumnezeul tău şi să ai parte de jurământul-legământ pe care Domnul Dumnezeul tău l-a încheiat astăzi cu tine: Ca să te faci astăzi poporul Lui şi El să-ţi fie Dumnezeu, precum ţi-a grăit El şi s-a jurat părinţilor tăi" (Deut. 29, 10-13).

Este pus în evidenţă şi aici caracterul juridic al alegerii, ceea ce presupune atât libertatea cât şi responsabilitatea ce incumbă părţilor. În chip expres, legământul este numit jurământ-legământ.

În Revelaţie se vorbeşte şi de o alegere în sens invers, adică a lui Dumnezeu de către Israel. Astfel aflăm că înainte de moartea sa, Iosua, succesorul lui Moise, a adunat şi el poporul, de această dată la Sichem şi l-a somat să aleagă cui va sluji în viitor. El li se adresează zicând: „Alegeţi astăzi cui veţi sluji" (Ios. 24, 15). La răspunsul poporului că s-a decis pentru Iahve, Iosua îl avertizează: „Vă sunteţi voi înşivă martori că L-aţi ales pe Domnul să-I slujiţi" (Ios. 24, 22). În Ps. 118, 173 se vorbeşte şi de alegerea de către Israel a poruncilor lui Dumnezeu, ca să le păzească şi să le împlinească.

Din acceptarea ideii dublei alegeri decurge cu mai multă claritate ideea deplinei libertăţi, care a existat şi în cazul lui Dumnezeu, care l-a ales pe Israel, dintre mai multe neamuri ale pământului, dar şi a lui Israel, care l-a preferat pe Domnul, dintre mai mulţi dumnezei la care se închinau neamurile. O adevărată alegere presupune întotdeauna o multitudine de posibilităţi. Acolo unde nu este decât o posibilitate, nu se poate vorbi cu seriozitate de alegere.

„A alege", în cazul lui Dumnezeu semnifică suveranitatea liberă a Stăpânului, care n-a avut alt motiv al alegerii şi scoaterii din robie a lui Israel decât iubirea faţă de patriarhi şi fidelitatea faţă de propria făgăduinţă. În acest sens, găsim scris în Deut. 7, 8: „Pentru că Domnul v-a iubit şi pentru că a voit să fie credincios jurământului pe care l-a făcut părinţilor voştri, pentru aceasta v-a scos Domnul cu mână tare şi braţ înalt şi v-a scăpat din casa robiei şi din mâna lui faraon, regele Egiptului".

În celălalt caz, al lui Israel, „a alege" înseamnă a da expresie convingerii că nimeni şi nimic, în cer şi pe pământ, nu este ca Domnul, că El este creatorul şi proniatorul a toate. Înseamnă în egală măsură şi adeziunea absolut liberă la principiile şi normele de credinţă şi viaţă care decurg din Legea lui Dumnezeu.

Evident că în ce-l priveşte pe Israel actul alegerii înseamnă o favoare. Aceasta rezultă şi din cuvintele Domnului, care zice: „Şi vei fi binecuvântat mai mult decât toate popoarele" (Deut. 7, 14). Dar a accepta favoarea înseamnă implicit a accepta şi o exigenţă care este supunerea sau ascultarea faţă de Dumnezeu, respectiv ascultarea faţă de Lege. Verbe precum **şama** — a asculta, care tot atât de bine înseamnă şi a se supune; apoi **şamar** — a păzi sau a observa, şi în fine, **asa** — a face — vizează, cu precădere, îndatorirea de a da un răspuns pozitiv şi imediat la chemare sau la alegere.

Între exigențele care decurg din actul alegerii și pe care Iahve le impune în fața conștiinței lui Israel, pe prim plan se află îndatorirea de a-L iubi pe Dumnezeu, ca răspuns la iubirea lui Dumnezeu față de el. „Șema Israel", preceptul care nu coboară niciodată din mintea și inima fiecărui evreu, este cea dintâi și cea mai mare poruncă din Lege. Aceasta este formulată astfel: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn. Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta" (Deut. 6, 4-5). Convins că Dumnezeu a premers cu iubirea Sa față de el, „pentru că este Dumnezeu iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare și de dreptate" (Ieșire 34, 6), Israel, în chip absolut liber și copleșit oarecum de favoarea alegerii sale, declamă cu emoție iubirea sa față de Dumnezeu: „Iubi-Te-voi Doamne, vârtutea mea, Domnul este întărirea mea și scăparea mea și izbăvitorul meu" (Ps. 17, 1).

În Vechiul Testament, preceptul iubirii față de Dumnezeu se află în legătură cu acela al temerii față de El. Mai ales în scrierile profeților, în psalmi și literatura sapiențială temerea de Dumnezeu ocupă un loc preponderent. Întotdeauna acest sentiment pune în evidență nu atât severitatea sau intransigența lui Iahve, cât mai ales distanța care separă creatura de Creatorul său. În toate etapele istoriei sale Israel a încercat un astfel de sentiment de teamă înaintea Domnului, a cărui existență depășea toate capacitățile sale de percepție. El se afla mereu în fața unui mister de nepătruns când se raporta la Dumnezeu. Chiar și cei cărora Dumnezeu le-a permis o mai mare apropiere de Sine au încercat acest sentiment al temerii, greu de stăpânit (Vezi Gen. 28, 17; Is. 6, 5; Amos 3, 8). Dar este de netăgăduit faptul că niciodată Vechiul Testament nu prezintă temerea de Dumnezeu ca pe un sentiment de spaimă înaintea Lui. Aceasta vine de acolo că Israel vedea în Iahve pe Domnul care se manifesta față de el nu ca un stăpân arbitrar și capricios ci ca un părinte iubitor și povățuitor, care prin Legea Sa se oferea să-l instruiască cum să trăiască liber în prezența Sa. De aceea, în Vechiul Testament, „teama de Dumnezeu" constituie sinonimul supunerii față de poruncile lui Iahve. Este în același timp conduita normală a credinciosului care se plasează total sub protecția lui Dumnezeu, bineștiind că „frica de El este izvor de viață... și scăpare de cursele morții" (Prov. 14, 26-27). Că într-adevăr, teama de Dumnezeu nu era înțeleasă de către Israel ca o anulare a libertății sale de a gândi și acționa precum îi dicta voința se poate deduce dintr-o foarte sugestivă maximă, pe care o întâlnim în Talmud și care sună astfel: „Totul este în mâna cerului, în afară de frica de cer" (Beracot 33 b).

O altă îndatorire, la care Israel este chemat să ia aminte, în virtutea statutului său aparte de ales al Domnului, este aceea de a duce o viață de sfințenie. Aceasta înseamnă în concret a-și pune în acord voința proprie cu voința lui Dumnezeu și a întruchipa în viață acele trăsături care Îl definesc în chip expres pe Dumnezeu ca sfânt. „Fiți sfinți, pentru că Eu, Domnul Dumnezeul vostru sunt sfânt" (Lev. 19, 2) — este porunca care pretinde un răspuns imediat și ferm din partea lui Israel. Și în Lev.

11, 44-45, ca şi în cap. 20, 26 poporul este invitat a trăi o viaţă de reală sfinţenie. Lui Israel i se cere să devină în fapt ceea ce era deja prin alegerea sa de către Dumnezeu: un popor cu viaţă aparte faţă de celelalte neamuri.

În sfârşit, i se pretinde lui Israel, în calitate de ales al Domnului, şi îndatorirea de a respecta şi înfăptui constant dreptatea. Această responsabilitate vizează observarea unor îndatoriri, care-l orientează pe Israel în două direcţii: spre Dumnezeu şi spre oameni.

În raport cu Dumnezeu, împlinirea dreptăţii presupune din partea lui Israel statornicie în credinţă, adică abţinerea de la a se închina şi sluji idolilor, dar şi stăruinţă în păzirea legilor şi poruncilor dumnezeieşti. În acest sens, în Iez. 18, 6.9 stă scris: „De nu mănâncă cineva din cele jertfite în munte şi spre idolii casei lui Israel nu-şi întoarce ochii săi; De se poartă după poruncile Mele şi legile mele cu străşnicie le păzeşte, acela este drept înaintea feţei Mele şi fără îndoială va fi viu, zice Domnul".

În raport cu oamenii, îndatorirea de a practica dreptatea se concretizează în grija de a nu-i nedreptăţi sau păgubi în vreun fel, de a le respecta viaţa, demnitatea şi proprietatea, de a le veni în ajutor şi de a fi plini de compasiune şi iubire faţă de ei. Toate aceste obligaţii le găsim menţionate în continuare în textul citat mai sus din Iez. cap. 18. Astfel citim că drept cu adevărat este cel ce „pe femeia aproapelui său nu o necinsteşte . . ., pe nimeni nu strâmtorează şi datornicului îi întoarce zălogul, furt nu face, celui flămând îi dă din pâinea sa şi pe cel gol îl îmbracă cu haină; banii săi cu camătă nu-i dă; de la nedreptate mâinile şi le stăpâneşte şi judecata dintre un om şi altul o face cu dreptate" (cap. 18, 6-8).

Înaintea lui Dumnezeu, care l-a ales, Israel se simte mereu îndatorat de a practica o dreptate care acoperă toate aspectele vieţii. Ultimele şase porunci ale Decalogului constituie un cadru de stricte obligaţii care revin oamenilor în raport cu semenii lor, ele consfinţind drepturile fundamentale ale acestora.

Prin formularea şi evidenţierea tuturor acestor imperative, Dumnezeu n-a impietat cu nimic asupra libertăţii lui Israel de a le accepta şi împlini. Ele decurg în chip logic din acel legământ acceptat benevol de către ambele părţi: a lui Dumnezeu, care s-a oferit să-l ocrotească şi să-l povăţuiască pe Israel, şi a lui Israel, care s-a arătat dispus să asculte şi să împlinească ceea ce îi cere Dumnezeu.

Odată acceptate însă, imperativele devin obligatorii. Ele pun în evidenţă marea responsabilitate ce revine lui Israel în faţa lui Dumnezeu. Acest lucru decurge cu mare claritate din cuvintele pe care Moise, martorul legământului dintre Dumnezeu şi popor, le adresează în chip prevenitor acestuia, zicând: „Să iubeşti dar pe Domnul Dumnezeul tău şi să păzeşti hotărârile Lui, legile Lui şi poruncile Lui. Băgaţi de seamă, dar, că eu nu grăiesc cu copiii voştri, care nu ştiu şi n-au văzut pedeapsa Domnului (asupra Egiptului n.n.), nici mărirea Lui, nici mâna lui cea tare, nici braţul Lui" (Deut. 11, 1-2).

Pentru a sublinia cu şi mai multă stăruinţă responsabilitatea lui Israel, care decurge din statutul său de popor ales al Domnului, dar şi libertatea de decizie, care i-a fost rezervată, Moise adaugă: „Iată eu vă pun astăzi înainte binecuvântare şi blestem: Binecuvântare veţi avea dacă veţi asculta cuvintele Domnului Dumnezeului vostru, pe care vi le spun eu astăzi; iar blestem, dacă nu veţi asculta poruncile Domnului Dumnezeului vostru" (Deut. 11, 26-27). Apoi, pentru a fi şi mai autoritativ faţă de Israel şi pentru ca acesta să nu aibă motive de a se scuza, în cazul încălcării legământului, Moise stăruie din nou asupra responsabilităţii acestuia în raport cu legământul. „Ca martori înaintea voastră, scrie el, iau astăzi cerul şi pământul: viaţă şi moarte ţi-am pus eu astăzi înainte, şi binecuvântare şi blestem. Alege viaţa ca să trăieşti tu şi urmaşii tăi. Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, să asculţi glasul lui şi să te lipeşti de El căci aceasta-i viaţa ta şi lungimea zilelor tale, ca să locuieşti pe pământul pe care Domnul Dumnezeul tău cu jurământ l-a făgăduit părinţilor tăi: lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacov că li-l va da" (Deut. 30, 19-20).

În pofida faptului că Dumnezeu s-a arătat întru totul fidel în împlinirea promisiunilor Sale, Israel a dovedit nu o dată o regretabilă delăsare şi lipsă de responsabilitate. Încă la scurtă vreme după ce a fost scos din robie, a încălcat jurământul, practicând idolatria, răzvrătindu-se şi cârtind împotriva Domnului. Marea luptă a lui Moise, a lui Iosua şi a tuturor profeţilor a fost împotriva ingratitudinii şi a instabilităţii în credinţă a propriului lor popor. Binecunoscuta pildă a viei din cartea profetului Isaia, de la cap. 5, 1-7, redă în chip sugestiv evoluţia în timp a felului în care Israel s-a comportat în raport cu legământul pe care totuşi l-a acceptat în deplină libertate. Evident că nu puteau întârzia consecinţele infidelităţii şi lipsei de responsabilitate. Acestea au costat atât de scump şi au fost atât de dureroase. Convingerea pe care au împărtăşit-o mai ales profeţii a fost aceea că lungul şir de suferinţe şi nenorociri de care a avut parte Israel stă în legătură cu lipsa de corelare între libertatea de care a avut parte fără îngrădire şi responsabilitatea pe care a ignorat-o. Unei astfel de convingeri îi dă expresie profetul Daniel care aflându-se în mijlocul robilor din Babilon, a făcut această mărturisire zguduitoare cu privire la consecinţele nefastei ignorări a statutului de popor ales pe care l-a avut Israel. El se mărturiseşte înaintea Domnului spunând: „O, Doamne Dumnezeul nostru... care păzeşti legământul şi îndrumarea pentru cei ce te iubesc pe tine şi iau aminte la poruncile Tale! Păcătuit-am, fărădelege am făcut, ca şi cei nelegiuiţi ne-am purtat, răsculatu-ne-am şi ne-am depărtat de la poruncile şi legile Tale... A Ta este, Doamne, dreptatea, iar a noastră ruşinarea feţelor... că tot Israelul a călcat Legea Ta şi s-a depărtat ca să nu mai audă glasul Tău. De aceea, vărsatu-s-a peste noi blestemul şi jurământul scris în Legea lui Moise... Şi a adeverit cuvintele Sale pe care le-a grăit către noi şi către judecătorii noştri, care au cârmuit peste noi, că a voit să abată peste noi straşnic prăpăd, care nu s-a mai întâmplat niciodată sub cer asemenea celui din Ierusalim. Precum este scris în Legea lui Moise, toată această ne-

norocire s-a năpustit asupra noastră, dar n-am îmbunat fața Domnului, întorcându-ne de la nelegiuirile noastre și luând aminte la adevărul Său. Gândit-a Domnul îndelung asupra nenorocirii pe care a abătut-o asupra noastră, că drept este Domnul în toate faptele pe care le-a făcut, dar noi n-am ascultat de glasul Lui" (Dan. 9, 4-14).

Iahve, fiind un Dumnezeu al iertării și îndurării, nu pecetluiește pentru totdeauna o stare de fapt rezultată din neascultare și nesupunere. El se arată dispus să-l ierte pe Israel și să-l reprimească la Sine. Precum scrie Sf. Ap. Pavel în Epistola către Romani (11, 29), Dumnezeu nu-și ia darul înapoi și nici nu anulează chemarea. Profeții au fost stăruitori în a-i adresa lui Israel îndemnul reîntoarcerii la Dumnezeu și alipirii de El. Ei au întrevăzut un timp în care acest lucru se va înfăptui.

*

Abordând această temă a relației dintre Israel și Dumnezeu, este firesc să ne întrebăm care este relevanța ei pentru societatea contemporană?

Dat fiind faptul că la acest sfârșit de secol și de mileniu s-au produs spectaculoase schimbări pe plan internațional, multe popoare supuse timp de mai multe decenii opresiunii, redobândindu-și acum libertatea și demnitatea, este foarte important ca să nu fie ignorat nici principiul responsabilității, care decurge în chip firesc din libertatea dobândită. Situația este comparabilă cu aceea în care Dumnezeu l-a scos pe Israel din robia egipteană. Și pe mulți dintre noi ne-a scos din robia unor faraoni care nu au fost cu nimic mai pejos decât cei ce au asuprit pe poporul său în Egipt.

Întrebându-ne, cum este și firesc, ce este de făcut acum, se cuvine a arăta că înainte de orice trebuie reîmplantată în sufletele oamenilor credința că adevărata libertate nu există decât în Dumnezeu. Singură această libertate poate constitui temeiul moralității și al oricărui progres material și spiritual. De altfel, și nouă ca și mai demult evreilor, libertatea tot de la Dumnezeu ne-a venit. Mulți ne pierduserăm nădejdea că o vom mai primi vreodată. Aflându-ne acum în posesia ei, trebuie să înțelegem că darul primit a adus cu sine și o mare responsabilitate: aceea de a trăi cu adevărat liberi. Responsabilitatea noastră se concretizează în felul în care ne raportăm, prin tot ceea ce facem la Dumnezeu și la lumea în care trăim. În funcție de cum vom da expresie credinței noastre în Dumnezeu și ne vom statornici raporturile cu lumea, se va cântări și vrednicia noastră și vom primi răsplata meritată.

Pr. prof. dr. Dumitru ABRUDAN

ACTUALITATEA EXEGEZEI BIBLICE A SFINŢILOR PĂRINŢI*

I. Apelul la Sf. Părinţi

În lucrarea sa **Commonitorium**, scrisă în anul 434, Vincenţiu de Lerinum declară: „Dacă se ridică vreo problemă nouă, cu privire la care nu s-a luat nici o hotărâre de acest fel, atunci trebuie să recurgem la opiniile Sfinţilor Părinţi, cel puţin ale acelora care, în timpurile şi în locurile lor, au rămas în unitatea comuniunii şi a credinţei şi au fost socotiţi dascăli recunoscuţi. Şi tot ceea ce ei au putut susţine în unitate de cuget şi simţire trebuie considerat a fi învăţătura adevărată şi universală a Bisericii, fără nici o îndoială şi fără ezitare.[1]"

Se aplică acest principiu şi în domeniul exegezei biblice? Pot fi considerate comentariile patristice ale textelor biblice drept normative pentru exegeza biblică?.

Pusă în acest fel, întrebarea de mai sus va primi un răspuns negativ de la o mare parte dintre specialiştii contemporani ai exegezei biblice. Un patrolog renumit ca André Benoît face această constatare: „Cel ce abordează exegeza patristică venind de la exegeza critică şi ştiinţifică aşa cum a elaborat-o secolul al XIX-lea şi aşa cum este ea practicată în zilele noastre, este uşor dezgustat şi decepţionat. Şi vorbeşte atunci de alegorism exagerat, de extravaganţă, de joc pueril, de divagaţii stranii, de dezmăţ al imaginaţiei".[2] Iată nişte aprecieri foarte negative, care pot justifica o ignorare totală a scrierilor patristice din partea exegetului de astăzi. Şi, într-adevăr, o bună parte dintre biblişti nu se consideră nicidecum obligaţi să studieze şi să se refere, în propriile lor scrieri, la această moştenire clasică a teologiei creştine. Cele mai multe dintre studiile biblice contemporane nu citează deloc sau numai foarte puţin comentariile Părinţilor; dar toţi autorii se simt în schimb obligaţi să fie la curent cu noutăţile cele mai proaspete în domeniul specialităţii şi să se refere la ele.[3]

O astfel de ignorare a scrierilor patristice constituie, desigur, o extremă absolut nejustificată. Dar această extremă este reacţia la extrema opusă care a domnit multă vreme în teologie. Vreme de secole, teologia biblică a fost în bună măsură înlocuită de teologia Părinţilor. Întoarcerea la Biblie, proclamată de protestantism, împreună cu principiul său despre

---

* Referat prezentat la **Conferinţa biblică ecumenică a savanţilor ortodocşi şi romano-catolici,** ţinută la Centrul de conferinţe al Episcopiei de Teba şi Livadia de la Mânăstirea Evanghelistria, Grecia, între 29 septembrie şi 2 octombrie 1996.

1 VINCENŢIU DE LERINI, **Commonitorium**, cap. 28, Migne, PL 50, col. 675, citat după André BENOÎT, **L'actualité des Pères de l'Église**, Cahiers théologiques, 47, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1961, p. 7.

2 A. BENOÎT, **op. cit.**, p. 65.

3 Situaţia este, desigur, diferită în Biserica Ortodoxă, unde autoritatea interpretărilor patristice este afirmată consecvent. Un patrolog român de renume poate să scrie în această privinţă: „Acceptăm în linii mari interpretarea Scripturii dată de Sfinţii Părinţi" (Pr. prof. Ioan G. COMAN, **Patrologie**, vol. I, Bucureşti, 1984, p. 15).

sola Scriptura, a dus din ce în ce mai mult la refuzarea autorităţii Părinţilor şi la o ignorare din ce în ce mai completă a scrierilor lor.

„Şi totuşi - continuă André Benoît - este un fapt că exegeza Părinţilor ne permite adeseori să aflăm ca un fel de compensare pentru seceta şi vidul spiritual al numeroaselor comentarii moderne care, sub pretextul că fac ştiinţă şi istorie, trec adeseori pe lângă dimensiunea fundamentală a Scripturii".[4] Dacă exegeza critică rămâne indispensabilă, „este important să recunoaştem că exegeza patristică poate aduce un corectiv util, chiar indispensabil, indicându-ne, printr-o intuiţie sigură, sensul profund al textului biblic".[5]

Aşadar, Părinţii Bisericii pot să ne mijlocească accesul la această „dimensiune fundamentală a Scripturii" pe care o ignoră foarte adeseori comentariile moderne. Şi aceasta deoarece ei au fost marcaţi aproape direct de mărturia Apostolilor înşişi. Cum am putea să mai punem sub semnul întrebării actualitatea exegezei patristice?

Dacă Sf. Părinţi au avut „o intuiţie sigură" a sensului profund al textelor biblice, s-ar putea zice că teologia contemporană are şi ea o „intuiţie sigură" a valorii scrierilor patristice, chiar dacă nu le valorifică decât foarte puţin. Însuşi faptul că se editează mai mult ca oricând operele patristice - şi în orice bibliotecă teologică aflăm frumoase serii de opere patristice[6] - mărturiseşte despre această intuiţie. Toată această muncă ce se desfăşoară pentru restituirea moştenirii clasice a Bisericii creştine lasă impresia că se pregăteşte o trezire şi că o dată mai mult - şi, de această dată, în mod decisiv - recurgerea la surse va fi salutară pentru o exegeză biblică în criză[7] şi ale cărei rezultate se vădesc din ce în ce mai străine datelor propovăduirii creştine.[8]

---

4 **Ibid.**

5 **Ibid.**, p. 66.

6 Menţionăm aici câteva dintre seriile foarte cunoscute: **Migne (Patrologia Graeca**, Paris, 1857—1866 şi **Patrologia Latina**, Paris, 1878—1890); **Corpus christianorum seu nova Patrum collectio**, Tournhout-Paris, 1953; **Die Griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte**, Leipzig, 1897; **Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum**, Viena, 1866; **Corpus scriptorum christianorum orientalium**, Paris, 1903; **Sources chrétiennes**, al cărei prim număr a apărut în 1942 ş.a. În româneşte sunt de menţionat colecţiile **Biblioteca Părinţilor bisericeşti**, cu patru volume; **Izvoarele Ortodoxiei**, cu 8 volume (ambele aceste colecţii au apărut înainte de al doilea război mondial); **Filocalia**, în traducerea Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. I—IV, Sibiu, 1946—1948, vol. V—XII, Bucureşti, 1975—1991; şi **Părinţi şi scriitori bisericeşti**, editată de Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, al cărei prim volum a apărut în 1979 şi în care au apărut până acum peste 30 de volume.

7 Se constată astăzi, din ce în ce mai mult, cât de descurajatoare sunt rezultatele căutării critice moderne a unui Iisus al istoriei şi se prevede „moartea lentă a exegezei critice radicale" (Thomas C. ODEN, **The Word of Life**, Systematic Theology: volume two, Harper, San Francisco, 1992, p. 199 şi 530).

8 Thomas C. ODEN **op. cit.**, p. 199, vorbeşte de „inabilitatea criticii formelor şi a criticii redactării de a asigura un fundament plauzibil pentru predica şi pentru slujba creştină". El zice despre criticismul istoric că este „seldom preached and virtually unpreachable", adică: „rareori predicat şi virtual de nepredicat" (p. 221).

II. Ce se înţelege prin expresia „Părinţii Bisericii"

În Biserica veche, titlul de „părinte" era folosit în mod curent pentru episcop.[9] Dar acest titlu dobândeşte un sens aparte atunci când este folosit la plural. „«Părinţii» nu sunt numai episcopi, ci sunt acei episcopi, în general din trecut, care posedă o autoritate particulară în materie de doctrină. Uneori se întâmplă chiar că sunt rânduiţi printre Părinţi oameni care n-au fost episcopi".[10]

Din textul citat la început din Vincenţiu de Lerinum se vede că sensul pe care el îl dă expresiei „Părinţii Bisericii" este destul de larg. După el, poate fi considerat Părinte al Bisericii orice om care învaţă în comuniunea eclesială şi în unitatea credinţei; deci nu numai episcopii din veacurile anterioare ,ci toţi scriitorii bisericeşti care-şi află locul în această comuniune şi în această unitate.[11] Pe de altă parte, alături de această definiţie clasică a Părinţilor, Vincenţiu dă definiţia clasică a Tradiţiei: „În Biserica universală însăşi, trebuie să veghem cu cea mai mare grijă să ţinem ca adevărat ceea ce peste tot, întotdeauna şi de către toţi a fost crezut. Căci nu este cu adevărat catolic (universal) în sensul propriu al cuvântului decât ceea ce sesizează caracterul universal al tuturor lucrurilor. Va fi astfel dacă luăm drept criterii ecumenicitatea, vechimea şi acordul unanim".[12]

Bazându-se pe aceste principii, „Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis" (de la începutul secolului al VI-lea) stabileşte o distincţie între autorii creştini care merită numele de „Părinte" şi cei care trebuie consideraţi drept simpli scriitori bisericeşti sau drept eretici.[13] Scriitorii bisericeşti sunt acei autori care în vechime (de pildă, de către Fer. Augustin sau Vincenţiu de Lerinum), fără a fi deosebiţi precis de Părinţii bisericeşti, au fost consideraţi totuşi a nu fi egali acestora, ca unii care nu se impuseseră ca normativi prin ortodoxia credinţei şi sfinţenia vieţii.[14] Această veche concepţie despre „Părinţii Bisericii" este la baza aceleia pe care Biserica Ortodoxă o păstrează până în zilele noastre.

Nu există un acord unanim în ceea ce priveşte extensiunea epocii patristice. Astfel, dacă în general se fixează sfârşitul epocii patristice în secolul al VII-lea (la 636, anul morţii Sf. Isidor de Sevilla) pentru Apus şi în secolul al VIII-lea (749, anul morţii Sf. Ioan Damaschin) pentru Răsărit,[15] un specialist ca A. Benoît, de exemplu, zice că ar prefera să fi-

---

9 A. BENOÎT, **op. cit.**, p. 5-6.

10 **Ibid.**, p. 6.

11 Patru sunt condiţiile pe care le implică noţiunea de „Părinte bisericesc": 1) Doctrina ortodoxă; 2) sfinţenia vieţii; 3) aprobarea Bisericii; şi 4) vechimea, adică încadrarea respectivului în antichitatea bisericească (Pr. prof. Ioan G. COMAN, **op. cit.**, p. 36-37).

12 **Commonitorium**, cap. 2. După A. BENOÎT, **op. cit.**, p. 32, n. 2.

13 Cf. G. BARDY, **Gélase (décret de"**, „Supplément au Dictionnaire de la Bible", t. III, Paris 1938, col. 570-590.

14 Pr. prof. G. COMAN, **op. cit.**, vol. I, p. 37-38.

15 **Ibid**, p. 31.

xeze acest sfârşit odată cu schisma dintre Răsărit şi Apus (1054).[16] Alţii cred că este mai judicioasă situarea sfârşitului epocii patristice la o dată mai veche, anume în perioada care a urmat sinodului de la Calcedon (451).[17]

Fără a ne extinde asupra acestei probleme, dorim numai să precizăm că, în acest studiu, ne vom referi la „Părinţii" şi la „scriitorii bisericeşti" din primele opt veacuri creştine, mai ales la cei din Răsărit.

III. Un principiu patristic fundamental: obligaţia de a studia Biblia

Se ştie ce loc important au acordat Sf. Părinţi studiului Bibliei.

„Cercetaţi Scripturile" - acesta este îndemnul pe care-l dă Însuşi Mântuitorul Hristos (In. 5, 9). Chiar cuvintele Sale cuprind înţelesuri tainice şi El se miră că ascultătorii Săi nu le înţeleg (In 3, 10-12; 11, 11-14 ş.a.). Sf. Pavel cere şi el lui Timotei să se consacre „cititului" Scripturilor (I Tim. 4, 13).

În primul rând, Sf. Părinţi insistă asupra faptului că un contact permanent cu Sfintele Scripturi este absolut necesar pentru toţi creştinii, că evlavia autentică nu poate subzista şi nu se poate dezvolta decât hrănindu-se constant cu pâinea cuvântului inspirat. Peste tot în scrierile patristice - şi mai ales în predicile ţinute credincioşilor în biserică - găsim îndemnuri la menţinerea unui contact neîntrerupt cu textul sfânt. Iată, de pildă, un astfel de îndemn din una din omiliile Sf. Ioan Gură de Aur: „De aceea, vă rog, să citim cu multă râvnă dumnezeieştile Scripturi, dacă vom citi des cele scrise în ele, ne vom îmbogăţi şi cunoştinţele. Este cu neputinţă să rămâi fără de folos, când citeşti cu râvnă şi mult dor dumnezeieştile cuvinte. Dacă nu avem om, care să ne fie dascăl, atunci Însuşi Stăpânul, intrând de sus în inimile noastre, ne luminează mintea, ne lămureşte cugetul, face lumină în cele tăinuite, ne este dascăl al celor ce nu ştim. Numai să vrem să facem tot ce depinde de noi".[18] Şi ceva mai departe: „Aşadar, vă rugăm să nu neglijăm citirea dumnezeieştilor Scripturi, ci să le citim des, fie de cunoaştem înţelesul Scripturilor, fie de nu-l cunoaştem. Citirea continuă ne ajută să ţinem bine minte ce citim; adeseori, ceea ce nu putem înţelege ce citim azi, vom putea dintr-o dată înţelege mâine, dacă revenim şi citim, pentru că bunul Dumnezeu ne luminează pe nevăzute mintea".[19] Iar în altă parte, în încheierea unui frumos excurs asupra valorii lecturii biblice, acelaşi Sfânt Părinte zice: „Să nu dispreţuim, dar, auzirea dumnezeieştilor Scripturi. Gândul acesta este

---

16 **Op. cit.**, p. 52.

17 Aşa B. STUBER, în „Mysterium Salutis", 3, Cerf, Paris, 1969, p. 142-143.

18 Sf. IOAN GURĂ DE AUR, **Omilii la Facere**, XXXV, 1, în IDEM, **Scrieri**, partea a doua, trad., introd., indici şi note de Pr. D. Fecioru, PSB 22, Bucureşti, 1989, p. 16.

19 **Ibid.**, 2, p. 19.

un gând drăcesc, care nu ne lasă să vedem comoara, care nu ne lasă să ne îmbogăţim".[20]

Sf. Ioan Damaschin rezumă foarte bine poziţia Sf. Părinţi în ce priveşte citirea Bibliei atunci când scrie în tratatul său despre **Credinţa ortodoxă** (sau **Dogmatica**): „«Toată Scriptura este inspirată de Dumnezeu» şi negreşit «şi folositoare» (II Tim 3, 16). Încât este un lucru foarte bun şi foarte folositor sufletului ca să cercetăm dumnezeieştile Scripturi. Întocmai ca un copac sădit la izvoarele apelor (Ps 1, 3), tot astfel şi sufletul udat cu dumnezeiasca Scriptură se îngraşă şi dă rod copt, credinţa ortodoxă, se împodobeşte cu frunze totdeauna verzi, adică cu fapte plăcute lui Dumnezeu. Prin Sfintele Scripturi suntem îndreptaţi spre virtute şi contemplaţie netulburată. În ele găsim îndemn spre orice fel de virtute şi îndepărtare de la toată răutatea. Dacă suntem iubitori de învăţătură vom fi şi cu multă învăţătură, căci prin silinţă, prin osteneală şi prin harul lui Dumnezeu, care dăruieşte toate, se duc la bun sfârşit toate. «Cel care cere primeşte, cel care caută găseşte, şi celui care bate i se va deschide» (Lc 11, 10). Să batem, deci, la paradisul prea frumos al Scripturilor, la paradisul cel cu bun miros, cel prea dulce, cel prea frumos, cel ce răsună la urechile noastre cu tot felul de cântări ale păsărilor spirituale purtătoare de Dumnezeu, cel care se atinge de inima noastră, care o mângâie când este întristată, o potoleşte când este mâniată şi o umple de o bucurie veşnică, care ne înalţă mintea noastră pe spatele strălucitor ca aurul şi prea luminat al porumbiţei dumnezeieşti şi o suie cu aripile prea strălucitoare către Fiul Unul Născut şi moştenitorul săditorului viei celei spirituale şi prin el o aduce la Tatăl luminilor. Să nu batem superficial, ci mai degrabă cu osârdie şi cu stăruinţă. Să nu trândăvim de a bate. Căci în chipul acesta ni se va deschide. Dacă citim o dată, de două ori, şi nu înţelegem ceea ce citim, să nu ne trândăvim, ci să stăruim, să medităm, să întrebăm. Căci spune Scriptura: «Întreabă pe tatăl tău şi-ţi va vesti şi pe bătrânii tăi şi-ţi vor spune» (Deut 32, 7). Cunoştinţa nu este a tuturora. Să scoatem din izvorul paradisului apă veşnic curgătoare şi prea curată, care saltă spre viaţa veşnică. Să ne veselim, să ne desfătăm fără de saţ, căci are un har nesfârşit. Dar dacă am putea să culegem ceva folositor şi din literatura laică, nu este oprit. Să fim, însă, zarafi încercaţi, ca să adunăm aurul cel bun şi curat şi să înlăturăm pe cel falsificat. Să luăm învăţăturile cele bune, iar pe zei cei ridicoli şi poveştile neroade să le aruncăm câinilor. Căci am putea dobândi din ele cel mai bun argument contra lor.[21]

Lectura Bibliei este, deci, în concepţia Părinţilor, absolut obligatorie pentru orice creştin care voieşte să trăiască în evlavie. Ce distanţă între aceste învăţături şi îndemnuri patristice şi practica ulterioară a unei bune

---

20 Sf. IOAN GURĂ DE AUR, **Omilii la Matei, II, 6,** în IDEM, **Scrieri**, partea a treia, trad., introd., indici şi note de Pr. D. Fecioru, PSB 23, Bucureşti, 1994; p. 36.

21 Sf. IOAN DAMASCHIN, **Dogmatica**, cartea a patra, cap. XVII, trad. de Pr. D. Fecioru, ediţia a III-a, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 180-181.

părţi a Bisericii creştine (am în vedere Biserica Apusului catolic) care refuza laicilor însuşi dreptul de a citi Biblia!

IV. Sf. Părinţi - dascălii noştri în interpretarea Scripturii

Am văzut că Sf. Ioan Damaschin, pe linia tuturor marilor Părinţi ai veacurilor anterioare - insistă nu numai asupra necesităţii şi valorii lecturii ziditoare de suflet a Scripturii, ci şi asupra studiului, asupra cercetării scripturistice. Înşişi Sf. Părinţi şi-au consacrat toate puterile lor studierii Bibliei şi sub pana lor revine adeseori invitaţia de a „cerceta", de a „examina", de a „reflecta", de a „observa", de a „lua aminte" cu referire la textul biblic.

O bună parte dintre scrierile patristice sunt comentarii - sub diferite forme - ale textelor biblice. Fiind de cele mai multe ori păstori, ei consideră ca o datorie a lor de a frânge pentru credincioşii lor - şi, în general, pentru contemporanii lor - pâinea Cuvântului. Întemeindu-se pe Sf. Scriptură - dar şi pe cunoştinţele lor profane şi pe experienţa lor de viaţă -, ei îi călăuzeau pe credincioşi şi îi ajutau să sesizeze actualitatea revelaţiei dumnezeieşti. Predicile lor - şi o bună parte dintre operele patristice este constituită din predici ţinute credincioşilor, în biserică - predicile lor, deci, sunt mai ales omilii, adică tâlcuiri omiletice ale pericopelor şi ale cărţilor biblice. Căci în acea epocă nu existau două feluri de exegeză, una pentru specialişti şi alta pentru poporul credincios. Înseşi operele lor dogmatice sau apologetice nu sunt mai puţin legate de exegeza textelor biblice. În ultimele veacuri se face o distincţie clară între exegeză şi teologia sistematică; **sola Scriptura** a protestanţilor a condus în mod necesar la o astfel de distincţie. Dar aceasta nu exista pentru Sf. Părinţi. Ei nu puteau concepe că se poate formula o afirmaţie teologică în afara datelor Bibliei. Origen, de exemplu, a scris nu numai comentarii biblice. Şi totuşi, s-a putut spune despre Origen că „el a fost totdeauna în mod exclusiv un om al Scripturii . . . Se poate spune că nici o viaţă n-a fost atât de total consacrată Scripturii ca a sa. Scriptura este centrul vieţii sale. Dacă el face filosofie, este pentru a înţelege mai bine Cuvântul lui Dumnezeu şi pentru a-l explica oamenilor din vremea sa. Dar el n-a cunoscut niciodată un alt dascăl decât pe Logosul Care vorbeşte prin Scriptură".[22]

André Benoît zice aproape acelaşi lucru despre toţi Părinţii Bisericii: „Când se roagă, când cântă, când slujesc sfintele slujbe, nu este vorba pentru ei de altceva decât de un răspuns la revelaţia biblică; există un comentariu al Bibliei scris de pietatea lor, de viaţa lor, de credinţa lor. Şi chiar atunci când alcătuiesc lucrări în genuri care par cel mai îndepărtate de comentariu, ca, de exemplu, genul autobiografic, este vorba şi atunci de exegeză . . . Astfel, întreaga literatură patristică poate fi considerată ca un vast comentariu al Scripturii, ca o imensă operă de inter-

22 Jean DANIÉLOU, **Origène**, Paris, 1948, p. 137.

pretare a datelor revelaţiei de care mărturiseşte Biblia. Prin aceasta, Părinţii reprezintă pentru noi o săgeată care ne orientează spre Sf. Scriptură, care ne atestă înţelegerea Scripturii pe care au avut-o autorii primelor veacuri creştine".[23] Subliniind utilitatea scrierilor patristice pentru exegeza biblică şi faptul că dialogul nostru cu Sf. Părinţi trebuie să ne conducă la un mai bun dialog cu Scriptura,[24] autorul citat poate să tragă această concluzie: „Părinţii sunt dascălii noştri în interpretarea Scripturii".[25]

V. Scurtă privire asupra exegezei patristice a Bibliei[26]

Problema interpretării creştine a Bibliei s-a pus chiar de la începuturile creştinismului... Iisus Însuşi se prezintă ca Mesia Cel vestit de prooroci (Lc 4, 16-21) şi trasează liniile principale ale unei noi interpretări a Vechiului Testament, în lumina evenimentului decisiv al mântuirii pe care-l reprezintă întruparea, moartea şi învierea Sa (Lc 24, 25-27; 44-45); Scrierile neotestamentare ne arată că apostolii şi colaboratorii lor au aplicat şi au dezvoltat această nouă ermineutică, stabilind o bază sigură pentru o nouă exegeză a Vechiului Testament.

Părinţii apostolici şi apologeţii, chiar dacă, în general, sunt familiarizaţi cu scrierile sfinte, nu se ocupă decât foarte puţin cu interpretarea Scripturii. Dimpotrivă, trebuie să recunoaştem ereticilor gnostici[27] un loc în istoria exegezei biblice, ei fiind poate, printre creştini, primii care au încercat realizarea unor comentarii propriu-zise ale Scripturii şi care au fixat reguli ermineutice.

În ce priveşte exegeza autoritativă din Biserica veche, se ştie că interpreţii patristici răsăriteni din secolele III - V au fost împărţiţi în două „şcoli": cea din Alexandria, cu accentul său pe interpretarea alegorică - moştenire a iudeului Filon din Alexandria -, şi cea din Antiohia, a cărei metodă se caracterizează prin preocuparea pentru o exegeză riguros ştiinţifică a textului biblic şi pentru determinarea sensului istoric al acestuia.

Prima şcoală, cea din Alexandria, a avut ca prim dascăl pe **Panten**, care nu mai este pentru noi altceva decât un nume. **Clement**, urmaşul său, este deja „un alegorist hotărât".[28] Reprezentantul cel mai renumit al şcolii alexandrine este **Origen**, care, punând în relief fecunditatea şi valoarea exegezei alegorice, adeseori merge prea departe în urmărirea

23 A. BENOÎT, **op. cit.**, p. 54.
24 **Ibid.**
25 **Ibid.**, p. 55.
26 Asupra istoriei exegezei patristice, a se vedea G. BARDY, **Exégèse patristique**, in „Supplément au Dictionnaire de la Bible", IV, Paris, 1949, col. 569-591.
27 Nu putem aprecia exegeza gnosticilor decât prin fragmentele din comentariul lui Heracleon la Sf. Ioan, citate de Origen, şi prin epistola lui Ptolemeu către Flora, păstrată de Sf. Epifanie (**Contra ereziilor**, XXXIII, 3-7).
28 G. BARDY, **art. cit.**, col. 573.

sensului alegoric. Este demn de notat efortul lui Origen de a fixa reguli pentru interpretarea biblică; mai ales în cartea a patra a lucrării sale **Despre principii,** el propune o adevărată gramatică a ermineuticii.[29] Principiile lui Origen sunt apărate de **Sf. Dionisie,** episcopul Alexandriei din 248-249 până în 264-265.[30] Din sec. IV, trebuie să menționăm la Alexandria pe **Sf. Atanasie,** care nu este propriu-zis un exeget și în opera căruia alegoria este departe de a ocupa un loc preponderent, și pe **Didim cel Orb** care, mult mai prudent decât Origen în folosirea alegoriei, nu-l reneagă totuși pe dascălul său. Școlii exegetice din Alexandria trebuie atașați și scriitorii din Palestina și din Capadocia din secolele III - IV, care au suferit puternic influența lui Origen (se știe că Origen a activat o bună perioadă la Cezareea Palestinei). Aici trebuie menționați mai ales **Eusebiu al Cezareii,** ale cărui preocupări istorice l-au împiedicat să meargă prea departe cu alegorismul, **Metodiu din Olimp,** în Licia, combate exegeza alegorică, dar și el se vede totuși obligat să facă apel la interpretarea spirituală. Apoi **Sf. Grigorie Taumaturgul,** ucenic fidel și recunoscător al lui Origen, **Sf. Vasile cel Mare** și **Sf. Grigorie de Nazianz,** și ei admiratori ai lui Origen (ei au cules textele cele mai frumoase din opera lui Origen într-o **Filocalie)** și mai ales veritabilul exeget al Capadociei care a fost **Sf. Grigorie de Nyssa;** dar acești mari dascăli ai Bisericii știu foarte bine cum să evite excesele alegorice ale maestrului lor. Și se poate spune că, în general, scriitorii palestinieni și capadocieni formează un fel de tranziție între exegeza alegorică și exegeza literală. La începutul secolului al V-lea, exegeza alegorică strălucește odată mai mult la Alexandria. Dacă Teofil al Alexandriei se declară antiorigenist (dar pentru motive care n-au nimic de-a face cu exegeza), **Sf. Chiril al Alexandriei** rămâne un alegorist hotărât, dar, în același timp, el dă un loc larg interpretării istorice.

Dacă școala catehetică din Alexandria a fost o realitate istorică, sub numele de „școala din Antiohia" trebuie să înțelegem o seamă de exegeți și teologi care nu depind neapărat unul de altul. Dacă, de obicei, se atribuie întemeierea școlii de la Antiohia **Sfântului Lucian,** care a murit ca martir în 312, adevăratul fondator al acestei școli poate fi considerat de fapt **Diodor din Tars** (cca 330-392), autorul unei importante opere exegetice. Diodor zice în principiu că alegoriei trebuie să i se prefere, pe cât este cu putință, sensul istoric.[31] Un alt reprezentant al acestei școli a fost **Teodor de Mopsuestia** (+ 428), ucenic al lui Teodor. Autor al unei liste impresionante de lucrări asupra Scripturii, el nu numai că folosește instrumentele științei profane și că este atent la vocabular, la etimologie și la

---

29 Origen zice că există trei sensuri ale Scripturii, corespunzătoare celor trei părți ale ființei omenești: un sens carnal (corporal) sau direct; un sens psihic; și un sens spiritual (**Despre principii,** IV, 11, PG 11, 364-365. Cf. Omilii la Levitic, V, 1, PG 12, 447; Omilii la Facere, II, 6, PG 12, 173). Distincția între sensul psihic și sensul spiritual nu este prea clară. Se pare că primul ar avea ca obiect mai ales îndreptarea moravurilor, în timp ce al doilea vizează instruirea celor desăvârșiți și călăuzirea lor la gnoză. Cf. G. BARDY, **Exégèse patristique,** col. 574.

30 În lucrarea sa **Despre făgăduințe,** Sf. Dionisie răspunde unui oarecare Nepos. episcop al egiptenilor, care scrisese o **Combatere a alegoriștilor.**

31 **In Genes.,** LXIX, 11, PG. 33, 1580.

gramatică, dar foloseşte într-un mod liberal datele arheologiei, ale geografiei şi chiar ale psihologiei. Victimă a ceea ce am putea numi „istoricismul" său, Teodor a fost condamnat la al V-lea Sinod ecumenic. Un alt ucenic al lui Diodor a fost **Sf. Ioan Gură de Aur.** El a tâlcuit sub formă de omilii o bună parte dintre cărţile Bibliei, dar niciodată n-a căutat să-şi definească regulile de interpretare.[32] **Teodoret de Cir,** ultimul dintre marii reprezentanţi ai şcolii din Antiohia, a consacrat mult timp şi zel interpretării Scripturii şi a manifestat o mare grijă pentru adevăr şi exactitate.

Dacă opoziţia între cele două şcoli este întemeiată, totuşi această opoziţie este departe de a fi absolută. Alexandrinii, chiar dacă dau un loc mai important alegoriei, nu suprimă, în majoritatea cazurilor, sensul literal. Iar pentru reprezentanţii şcolii din Antiohia, sensul literal nu exclude sensul spiritual.

În Apus, exegeza este cultivată de timpuriu în Africa, în Roma şi în alte părţi, dar numai în secolul al IV-lea apar comentarii propriu-zise. În Apus n-a existat o şcoală exegetică, interpreţii lăsându-se călăuziţi mai ales de exigenţele credincioşilor cărora trebuiau să le explice textul sacru. Comentariile lui **Ipolit** (+ cca 235)[33] mărturisesc un amestec de ataşament faţă de sensul literal şi de supleţe alegorizantă. **Victorin din Pictavium** datorează mult lui Origen, dar, în acelaşi timp, el este un adept al exegezei literaliste. **Sf. Ilarie din Poitiers** este cel care inaugurează într-adevăr seria marilor exegeţi latini[34]; el pune în relief mai ales sensul spiritual. Exegeza **Sf. Ambrozie** se inspiră şi din alegorişti şi uneori, ca şi Origen, el atribuie Scripturii trei sensuri; dar el se fereşte cu grijă de excesele alegorizante. **Fericitul Ieronim** este, incontestabil, cel mai mare exeget patristic din Apus. Mai ales fidelitatea sa faţă de textul original al Sf. Scripturi îi asigură un loc aparte printre exegeţi; el este primul scriitor creştin care afirmă necesitatea revenirii la textul ebraic pentru o interpretare corectă a Vechiului Testament. Chiar dacă ţine să pună în relief sensul literal al Bibliei, Ieronim nu condamnă şi nu refuză în mod absolut alegoria.[35] Trebuie să-l menţionăm, de asemenea, pe donatistul **Tyconius,** care şi-a expus principiile ermineutice în **Liber regularum,** prima lucrare de acest gen în limba latină. Sub numele de **Ambroziaster** este desemnat, începând cu secolul al XVI-lea, autorul necunoscut al unui comentariu la Epistolele Sf. Apostol Pavel şi al unei culegeri de întrebări asupra Vechiului şi Noului Testament, care va fi trăit la Roma, pe la anii 375-380, un exeget ataşat sensului istoric-literal. Este de menţionat şi **Fer. Augustin,** a cărui activitate îmbrăţişează toate domeniile teologiei; în lucrările sale aflăm comentarii alegorice, dar şi căutarea sensului literal. În **De**

32 G. BARDY, **Exégèse patristique,** col. 581.

33 Ipolit a tâlcuit Cântarea cântărilor şi cartea lui Daniel, scriind în limba greacă.

34 Lui i se datorează comentariile la Evanghelia de la Matei, la Psalmi şi la Iov (pierdut).

35 Asupra sensurilor Scripturii în concepţia Fer. Ieronim, a se vedea Pierre PAY, **L.exégèse de Saint Jerôme d'après son „Commentaire sur Isaïe",** Etudes augustiniènnes, Paris, 1985, p. 127 şi urm.

doctrina christiana, Fer. Augustin își propune să ofere o metodă de interpretare a Scripturilor. El zice că, pentru a înțelege Scriptura, sunt necesare, ca mijloace indispensabile, toate științele umane. El recunoaște serviciul pe care-l poate face exegeza alegorică atunci când e vorba de aparente contradicții între diferite texte biblice sau de expresii antropomorfice.

După Teodoret de Cir, în Răsărit, și Fer. Augustin, în Apus, autorii se vor mulțumi, în general, să repete sau să reproducă ceea ce s-a spus înainte. Dar apar, de asemenea, manuale, ca cel al unui oarecare Adrian[36] sau cel al lui Pavel Persul, tradus în latină de Junilius,[37] amândoi citați de Casiodor, și, de asemenea, catene exegetice,[38] care reprezintă ultimul efort al exegezei patristice.

VI. Sf. Părinți și folosirea instrumentelor profane în serviciul exegezei

În citatul pe care l-am dat mai sus din Sf. Ioan Damaschin, la invitația de a cerceta Biblia, marele sfânt părinte ține să adauge că, în această cercetare, este legitimă folosirea - cu prudența necesară - a instrumentelor profane.

Este adevărat că exegeții epocii patristice n-au fost totdeauna destul de prudenți în utilizarea metodelor pe care le-au moștenit de la predecesorii lor păgâni sau iudei. Încă, de pildă, Clement din Alexandria, chiar dacă a fost un foarte devotat ucenic al lui Hristos, „a permis ca excesele metodei sale exegetice să influențeze teologia sa în așa măsură încât aceasta a fost deformată în erezie".[39] Sinodul al V-lea ecumenic (Constantinopol, 553) va condamna pe Origen, pe Didim și pe Evagrie, care „și-au unit mâinile pentru restaurarea miturilor elenice".[40] Dar nu e mai puțin adevărat că Sf. Părinți s-au simțit absolut liberi de a folosi în serviciul interpretării textelor biblice toate mijloacele pe care li le ofereau filosofia și știința profană a epocii lor.

Am putea spune că, și din acest punct de vedere, Părinții bisericești se dovedesc foarte actuali, mai ales pentru noi, ortodocșii. Căci, adeseori, suntem confruntați cu reacții foarte „nepatristice" în ceea ce privește receptarea exegezei critice ca metodă validă pentru studierea Bibliei. Un biblist ortodox ca John Breck constată pe bună dreptate că, chiar dacă asistăm la un reviriment al studiilor biblice în școlile noastre teologice, „exegeza critică a Bibliei rămâne o întreprindere puțin înțeleasă și încă și mai puțin apreciată de către cei mai mulți dintre creștinii ortodocși". De ce, se întreabă ei, să „criticăm" autorevelația lui Dumnezeu? E de

---

36 **Introducere în Sfintele Scripturi,** PG 98, 1273-1312.

37 **Instituta regularia divinae legis,** PL 68, 15-42.

38 A se vedea art. **Chaînes exégétiques,** în „Supplément au Dictionnaire de la Bible", I, col. 1084-1233.

39 John BRECK, **The Power of the Word in the Worshiping Church,** St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1986, p. 60.

40 După Pr. prof. Ion BRIA, **Interpretarea teologiei patristice,** în „Studii Teologice", XXXVII (1985), nr. 5-6, p. 354.

ajuns să ascultăm și să venerăm Cuvântul dumnezeiesc. Și „ei socotesc cercetarea istorico-critică asupra originilor, autorului, scopului și sensului scrierilor biblice ca fiind puțin suspectă; ei estimează că exegeții își iau, în raport cu canonul Scripturii, libertăți care frizează blasfemia și care nu pot decât să deformeze mesajul său inspirat". Și autorul citat adaugă, nu fără umor, această constatare puțin amară cu privire la gândirea multor ortodocși asupra criticii biblice: „Sângele martirilor este, poate, sămânța Bisericii, cum afirmă Tertulian, dar sudoarea exegetului este cu siguranță sămânța ereziei..."[41]

Părinții bisericești ne învață o atitudine cu totul diferită. Se poate spune că, în exegeza biblică, ei înșiși au folosit metodele „critice" ale vremii lor. Astfel, de pildă, asupra criticii literare a Bibliei pe care au folosit-o scriitorii patristici, Pierre Grelot poate să scrie: „Antichitatea creștină depindea asupra acestui punct de metodele în cinste la retorii culturii alexandrine sau ai romanității decadente: analiză atomistică, cu puțin recul în raport cu frazele textelor pentru a lua în considerare ansamblele; recurs frecvent la procedeul alegoriei. Transpuse în mediul creștin, aceste habitudini culturale au putut primi corective, pe care istoricii exegezei n-au pierdut din vedere să le sublinieze. Dar ele nu comandă mai puțin alura criticii literare practicată de un Origen, un Augustin, un Grigorie cel Mare" [42]

Exegeții epocii patristice nu ezită să expună rezultatele cercetării lor, chiar dacă unele dintre aceste rezultate par scandaloase pentru cititorii mai puțin avizați din vremea noastră. Scrierile Părinților mărturisesc, de pildă, îndoielile lor cu privire la autenticitatea și canonicitatea unora dintre scrierile Bibilei. Se știe că un Origen a întreprins un studiu critic al Epistolei către Evrei și că a ajuns la concluzia fermă că redactarea acestei epistole nu aparține Sf. Apostol Pavel. Sau că un cunoscător și un comentator al Bibliei de talia Sf. Ioan Gură de Aur nu citează niciodată Apocalipsa Sf. Ioan, împărtășind asupra acestei scrieri neotestamentare îndoielile care erau destul de generalizate în Răsăritul creștin al epocii sale. Și aflăm nu puține „îndoieli" asemănătoare în scrierile patristice, rezultate ale unei cercetări „istorico-critice" **avant la lettre.** Mulți oameni ai Bisericii din zilele noastre reacționează viu, în numele „ortodoxiei", atunci când bibliștii contemporani reafirmă unele din aceste lucruri. Dar sunt fără replică atunci când li se arată că acestea sunt afirmații ale Părinților înșiși sau, în orice caz, pe o linie de gândire care nu era nicidecum străină Părinților bisericești.

Sf. Părinți n-au ezitat să-și improprieze, pentru exegeza Bibliei, instrumentele și mijloacele pe care epoca lor li le punea la dispoziție. Se știe, de exemplu, că cele două vechi școli de exegeză creștină, cea din Alexandria și cea din Antiohia, au folosit de fapt metodele opuse pe care

---

41 John BRECK, **Exégèse et interprétation: reflexions orthodoxes sur le „problème hermenéutique"**, în „Contacts", XXXIV (1982), nr. 118, p. 126; IDEM, **The Power of the Word**, p. 25.

42 Pierre GRELOT, **Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique,** Bibliothèque de Théologie, série I: Théologie dogmatique, vol. 3, Desclée et Cie, Paris-Tournai-New York-Rome, 2e édition, 1962, p. 410.

li le ofereau cele două principale școli ale filosofiei grecești. Școala cea mai veche, care-și avea originea în filosofia lui Platon, a inspirat interpretarea alegorică, favorizată de alexandrini; și aceasta prin intermediul iudeului Filon. Raționalismul istoric al lui Aristotel a influențat ermineutica antiohiană (și, prin aceasta, ermineutica occidentală medievală și, într-un oarecare fel, ea a marcat însăși metoda istorico-critică dezvoltată de protestanți începând cu secolul al XIX-lea).[43]

Păstrând cel mai înalt respect pentru Biblie, Sf. Părinți n-au avut deloc sentimentul că falsifică mesajul cuvântului lui Dumnezeu dacă folosesc mijloace împrumutate de aiurea. Ei înțelegeau foarte bine că metoda exegetică este, prin ea însăși, neutră. Ea nu este decât un instrument, o unealtă de lucru, care poate fi folosită mai mult sau mai puțin bine, cu rezultate mai mult sau mai puțin corecte. Sf. Părinți ne învață, așadar, că nu trebuie să ne temem a pune în serviciul exegezei tot ceea ce epoca noastră ne pune la dispoziție ca surse de informare și ca metode de lucru.[44]

VII. Sf. Părinți și dascălii iudei

Este, de asemenea, remarcabil faptul că, într-o epocă în care controversa dintre iudei și creștini era foarte vie, un Origen, un Eusebiu sau un Ieronim au avut îndrăzneala de a pune în slujba exegezei lor mijloace și cunoștințe pe care le împrumutau de la iudei.

Se știe că iudeul Filon ocupă un loc de frunte între dascălii lui Origen; din opera lui Filon a învățat el alegorismul. El cunoaște, de asemenea, lucrările lui Iosif Flaviu.[45] Se întâmplă chiar că, atunci când are dificultăți în a lămuri unele obiceiuri iudaice, Origen cere ajutorul unui iudeu, pe care-l consideră mai bine calificat pentru a explica aceste obiceiuri.[46]

Fer. Ieronim, manifestând un atât de mare interes pentru textul Bibliei, nu s-a mulțumit să facă o revizuire a traducerii grecești a Vechiului Testament, ci a învățat și limba ebraică, pentru a avea acces la izvor, la acea **hebraica veritas,** și astfel a putut realiza Vulgata. Dar Fer. Ieronim n-a ezitat să caute pe lângă iudeii competenți o cunoaștere nu numai a limbii, ci și a tradițiilor ebraice.[47] Un obiectiv major al operei

---

43 John BRECK, **The Power of the Word**, p. 49-50.

44 Peter STHULMACHER, **Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture**, transl. by Roy Harrisville, Fortress, Philadelphia, 1977, p. 23, argumentează că Iisus Însuși este un model de „expunere scripturistică critică".

45 De exemplu, mărturia lui Iosif Flaviu despre Sf. Iacov, „fratele" Domnului (**Antichități iudaice**, X, 17, 29) este citată de două ori de Origen în scrierea sa **Contra lui Celsus** (I, 47 și II, 13). Această mărturie, a cărei autenticitate este discutată, este citată și de Eusebiu al Cezareii (**Istoria bisericească**, II, 23, 3).

46 Astfel, de exemplu, pentru problema **corban**-ului, Origen mărturisește că a luat informații de la un evreu (**Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu,** tome I, introd., trad. et notes par Robert Girod, „Sources chrétiennes" 162, Paris, 1970, p. 312).

47 A se vedea G. BARDY, **Saint Jérôme et les maîtres hébreux**, în „Revue bénédictine", 46, 1934, p. 145-164; Pierre PAY, **op. cit.**, p. 39-43, 194-200.

exegetice ieronimiene este acela de „a revela urechilor latine secretele eruditiei evreilor şi savoarea ascunsă a învăţătorilor sinagogii în ceea ce priveşte Sfintele Scripturi“[48] sau, într-o formulare mai condensată, dar totodată mai echilibrată şi mai completă, „de a asocia exegeza istorică **(historia)** a evreilor exegezei spirituale **(tropologia)** a alor noştri, pentru a zidi pe stâncă, iar nu pe nisip şi a pune temelii puternice“ construcţiei.[49]

Este adevărat că recursul Părinţilor la dascălii iudei este destul de restrâns şi că din pricina acestui recurs ei şi-au atras blamul adversarilor lor.[50] Dar acest recurs nu este mai puţin important şi el prefigurează foarte marele interes pentru sursele iudaice pe care-l manifestă ştiinţa exegetică din epoca noastră.

VIII. Scopul exegezei

O bună parte a exegezei biblice actuale este tributară unui principiu ermineutic care-i limitează **à priori** posibilităţile. Este vorba de principiul după care scopul exegezei nu este altul decât de a discerne sensul „literal“ al Scripturii, adică sensul pe care l-a înţeles şi pe care a voit să-l transmită autorul biblic respectiv.

Sf. Părinţi ne invită să depăşim această limitare. Se vede întotdeauna că, atunci când interpretează un text, ei înşişi caută să determine şi să explice sensul pe care l-a intenţionat autorul uman al textului respectiv, în propriul său context istoric.[51] Ei nu uită niciodată că au de tâlcuit Cuvântul lui Dumnezeu, iar nu un simplu cuvânt omenesc. Scrierile inspirate constituie mijlocul prin care ne este transmisă însăşi revelaţia dumnezeiască. „Cuvântul omenesc al propovăduirii apostolice se află fixat în Scriptură pentru Biserica din toate timpurile şi, prin faptul inspiraţiei, el rămâne atât de strâns legat de Cuvântul revelaţiei divine încât trebuie să spunem despre Scriptură, şi numai despre ea, nu numai că ea cuprinde Cuvântul lui Dumnezeu, ci că ea este însuşi acest Cuvânt. Scriptura este, deci, pentru Biserică, într-un înţeles cu totul unic, mijlocul de a face prezentă revelaţia“.[52] A limita sensul textului biblic la o înţe-

---

48 Fer. IERONIM, **In Zachariam**, PL 25, 1455 CD. Cf. **In Isaiam**, 79 C.

49 **In Zachariam**, PL 25, 1418 AB.

50 RUFIN, **Apol. contra Hieron.**, II, 15, PL 21, 595 C. insinua că la şcoala lui Baranina (nume pe care el îl deformează în Baraba) Ieronim ar fi devenit „prietenul literei care ucide şi vrăjmaşul duhului care dă viaţă“ (citat după P. PAY, **op. cit.**, p. 42).

51 A se vedea, de pildă, importantul studiu al lui Eduard SCHWEIZER, **Diodor von Tarsus als Exeget**, în „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“, 40, 1941, p. 33-75. Pentru Diodor însuşi, scopul principal al exegezei este de a clarifica intenţia scriitorului biblic. Şi el caută să realizeze acest scop adaptând o metodă ştiinţifică care fusese deja utilizată de multă vreme în studierea literaturii profane. Dar E. Schweizer nu spune nimic despre cea mai valoroasă contribuţie a lui Diodor pentru ermineutică: principiul său despre **theoria** (a se vedea mai departe). Cf. J. BRECK, **The Power of the Word**, p. 72.

52 J. FEINER, **L'Actualisation de la révélation du Christ**, în „Mysterium salutis“, 3: **L'Eglise et la transmission de la révélation**, Cerf, Paris, 1969, p. 63.

legere a acestui text pe care a putut-o avea autorul său uman ar însemna, deci, a limita **revelaţia** însăşi la posibilităţile de înţelegere şi de comunicare prin scris ale acestui autor. „Deşi sensul literal stă la baza oricărei adevărate interpretări, rolul său cvasiexclusiv în exegeza protestantă tinde să reducă conceptul însuşi de «Cuvânt al lui Dumnezeu» la acest singur sens. Ori, această tendinţă îl conduce pe exeget într-un fel de «impas ermineutic», căci sensul literal nu este în stare să vorbească într-o manieră actuală şi percutantă omului modern. A trece peste veacurile care separă lumea de astăzi de lumea apostolilor ne obligă să descoperim legătura ermineutică, cheia de interpretare care să deschidă şi să facă accesibil Cuvântul dumnezeiesc fiecărui moment şi fiecărei situaţii istorice".[53]

În concepţia Părinţilor bisericeşti, această „legătură ermineutică" care, de-a lungul veacurilor, reactualizează în Biserică evenimentul biblic, nu este alta decât persoana Sfântului Duh.[54] Căci „lucrarea Duhului nu este limitată la inspiraţia autorului sacru. Influenţa Sa înglobează, de asemenea, dezvoltarea evenimentelor istorice precum şi actualizarea şi interpretarea acestor evenimente în Biserică".[55] Aşadar, numai printr-o colaborare cu Duhul Sfânt poate exegetul să discearnă ceea ce Acelaşi Duh a înscris în textul Scripturii.

Dincolo de ceea ce diviza cele două şcoli exegetice, cea de la Alexandria şi cea de la Antiohia, reprezentanţii amândurora erau preocupaţi deopotrivă de aflarea adevărului revelat prin **theôria**, adică prin acea viziune interpretativă care caută să discearnă **sensul spiritual** al Cuvântului lui Dumnezeu. Căci, după concepţia ansamblului Sf. Părinţi, dincolo de sensul literal, adică de sensul înţeles şi intenţionat de autorul sacru, Biblia are şi un sens spiritual. Acest sens este cel care asigură actualitatea permanentă a textelor biblice. „Atunci când luăm contact cu marile opere ale exegezei patristice, constatăm ... că ea viza deja această actualizare existenţială a Scripturii. Dialectica alegoriei, sau, la Antiohia, cea legată de **theôria**, nu erau decât procedee practice în slujba unei operaţiuni mai înalte ...".[56]

Sf. Părinţi ne învaţă, deci, că din scopul exegezei face parte integrantă **actualizarea** Scripturii, prin descoperirea sensului ei spiritual. Dar trebuie să precizăm - Sf. Părinţi au înţeles foarte bine acest lucru - că „fiecare dintre sensurile Scripturii este în realitate un «sens spiritual», prin faptul că ţine în final de lucrarea Duhului".[57] Este, desigur, necesar să distingem sensul literal de sensul spiritual. „Totuşi, amândouă sensurile sunt «spirituale», deoarece amândouă, mărturia autorului sacru,

---

53 J. BRECK, **Exégèse et interprétation**, p. 134.

54 **Ibid.**, p. 135 şi urm.; **The Power of the Word**, p. 36 şi urm.

55 IDEM, **Exégèse et interpretation**, p. 136.

56 P. GRELOT, **op. cit.**, p. 423.

57 J. BRECK, **Exégèse et interpretation**, p. 136.

ca şi evenimentele răscumpărătoare despre care el dă mărturie, sunt direct influenţate de Duhul Sfânt".[58]

Silindu-se să stabilească în mod clar sensul istoric sau literal al textelor biblice, baza fermă a oricărui alt sens - să ne reamintim că Origen însuşi apăra deja realitatea istoriei biblice împotriva batjocurilor lui Celsus -, exegeţii patristici urmăreau să discearnă cât mai exact cu putinţă ceea ce Sfântul Duh vrea să reveleze Bisericii prin intermediul textului sacru. Şi însuşi acest discernământ ei îl considerau ca un dar al Duhului.

IX. Principiul patristic despre *theôria*[59]

Aşa cum am notat deja, **theôria** înseamnă la scriitorii patristici o viziune interpretativă care caută să discearnă sensul spiritual al textului biblic.[60]

Ca metodă ermineutică, **theôria** are la bază două presupoziţii fundamentale: că Scriptura este inspirată de Dumnezeu în mod uniform şi că tipologia oferă cheia pentru interpretarea ei corectă.[61] Pentru alexandrini, **theoria** înseamnă sensul spiritual al unui text, aşa cum este descoperit prin interpretarea alegorică. Clement Alexandrinul zice că credinţa este numai fundamentul sau primul pas spre cunoaştere,[62] adevărul gnostic atinge desăvârşirea printr-o „contemplaţie iniţiată" **(epoptike theôria)**.[63] După el, deci, **theôria** ar fi rezervată numai iniţiaţilor.

Antiohienii au adus un important corectiv acestei tendinţe gnosticizante a alexandrinilor, dezvoltând concepţia despre **theôria** pe baza tipologiei, iar nu pe cea a alegoriei.[64] Diodor din Tars a scris chiar un tratat, acum pierdut, despre „deosebirea între **theôria** şi alegorie".[65] **Theôria** este, aşadar, contemplarea textului mijlocită de tipologie.

Tema tipurilor sau a prefigurărilor din Vechiul Testament care au antitipuri corespondente în Noul Testament ocupă un loc considerabil

---

58 **Ibid.**, p. 136-137. Atunci când Sf. Pavel opune „duhul" „literei" (Rom 2, 29; 7, 6; II Cor 3), el nu vorbeşte de două sensuri distincte care s-ar afla unul lângă celălalt în Scriptură; este vorba de fapt de opoziţia între cele două testamente (legăminte), între cele două iconomii religioase: cea a Legii şi cea a Evangheliei.

59 Din nefericire, nu avem la dispoziţie studiul lui P. TERNANT, **La** theôria **d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture**, în „Biblica", 34, 1953.

60 Corespondentul latin al lui **theôria** este **spectaculum**. În Noul Testament, acest cuvânt apare în Lc 23, 48: „Şi toate mulţimile care veniseră la această **privelişte (theôria)**...". G. Bardy **(Exégèse patristique**, col. 580-581) dă drept corespondent francez al acestui cuvânt termenul „considération" **(considerare)**.

61 J. BRECK, **The Power of the Word**, p. 95.

62 **Stromatele**, VII, 10, 864-865 (55-57). În româneşte: CLEMENT ALEXANDRINUL, **Scrieri**, partea a doua, trad., cuvânt înainte, note şi indici de Pr. D. Fecioru, PSB 5, Bucureşti, 1982, p. 510-512.

63 **Ibid.**, I, II, 327; cf. 6, 10.

64 Cf. J. BRECK, **The Power of the Word**, p. 60-61.

65 Această lucrare este semnalată de Suidas. Nu este însă prea clar dacă este vorba de un tratat independent sau pur şi simplu de un fel de disertaţie adăugată unui comentariu. Cf. G. BARDY, **Exégèse patristique**, col. 580.

în izvoarele patristice, începând cu Epistola lui Barnaba și cu operele Sf. Iustin Martirul. Alegoria descoperă două sensuri distincte în textul sfânt: sensul istoric sau literal și sensul spiritual; dar, pentru alegoriști, numai al doilea este important pentru viața de credință. Alegoria caută simboluri și descoperă taine profunde până și în expresiile cele mai simple, fără a ține seama deloc de sensul literal. **Theôria** întemeiată pe tipologie afirmă, dimpotrivă că sensul spiritual nu poate fi separat de sensul literal, că antitipul este ontologic prezent în tip. Tipologia nu se aplică la cuvintele Scripturii (ale Vechiului Testament), ci la realitățile descrise de aceste cuvinte, adică la evenimente, la instituții și la personaje biblice.

În prologul la Psalmul 118, Diodor de Tars scrie că **theôria** sau contemplarea se suprapune istoriei; ea nu o distruge. Scriptura păstrează cu fidelitate îndoitul sens **„theoretic"**: literal și spiritual. Ar fi periculos de a căuta un „sens străin" în afara sensului literal al textului, căci rezultatele unei astfel de căutări l-ar duce pe exeget la alegorie și în afara tipologiei. Explicând îndoitul sens al Scripturii discernut **kata theôrian**, Diodor zice că proorocii, vestind evenimentele viitoare, și-au adaptat profețiile atât pentru contemporanii lor cât și pentru viitor. Pentru primii, cuvintele lor erau „hiperbolice" sau exagerate, căci ele conțineau o semnificație care nu era încă deplin descoperită. Însă în epoca în care profețiile au fost realizate, s-a văzut că ele erau în deplină armonie cu evenimentele care au marcat împlinirea lor.[66] Interpretate din punct de vedere istoric **(historikos)**, persoanele și evenimentele din Vechiul Testament posedă propria lor semnificație în contextul istoriei israelite. Totuși, interpretate din punctul de vedere al lui **theôria (theôrematikos)**, aceleași persoane și evenimente își dezvăluie semnificația mai înaltă, eshatologică. Astfel, de exemplu, în sens istoric, psalmul se poate aplica epocii robiei babiloniene sau celei a Macabeilor, în timp ce din punctul de vedere al lui **theôria**, el se raportează la timpul lui Mesia.[67] **„Theôria** i-a pus, deci, la dispoziție lui Diodor o cale de mijloc între excesele alegoriei și ceea ce numea el «iudaism», adică preocuparea numai pentru sensul literal al Scripturii".[68]

La fel, pentru Teodor de Mopsuestia, istoria nu exclude **theôria**, și unii psalmi care nu sunt mesianici după sensul lor literal, sunt într-adevăr astfel după viziunea contemplativă **(theôria)**.[69] Teodor stabilește trei criterii pentru a discerne tipul autentic în Vechiul Testament: 1) trebuie să existe o asemănare **(mimesis)** între tip și antitip; 2) relația între cele două imagini (persoane sau evenimente) trebuie să fie în ordinea făgăduinței și a împlinirii, astfel încât tipul să fie realizat sau actualizat în antitip; și 3) realitatea transcendentă a antitipului trebuie în mod real să participe în tip, transformând astfel evenimentul istoric în vehicul al revelației. Aplicând în mod riguros aceste criterii, Teodor nu păstrează decât foarte puține tipuri autentice în Vechiul Testament. El ajunge chiar

---

66 Cf. J. BRECK, **The Power of the Word**, p. 77-78.
67 Cf. J. BARDY, **Exégèse patristique**, col. 580.
68 J. BRECK, **The Power of the Word**, p. 78.
69 Cf. G. BARDY, **Exégèse patristique**, col. 581.

să respingă caracterul mesianic al marii majorităţi a psalmilor şi a profeţiilor recunoscute de multă vreme ca având acest caracter.[70] Concluziile eretice ale exegezei sale îi vor aduce lui Teodor condamnarea din partea Bisericii.

Sf. Ioan Gură de Aur depăşeşte istoricismul rigid al lui Teodor. El distinge trei feluri de afirmaţii biblice: cele care sunt prefigurări sau imagini simbolice şi descopăr un sens **„theoretic"** sau spiritual; cele care posedă numai un sens literal; şi cele care sunt în mod autentic tipologice, un eveniment istoric fiind purtătorul unei semnificaţii dumnezeieşti **(theôria** în sens propriu). Pentru Sf. Ioan Gură de Aur, ca şi pentru Diodor şi Teodor, **theôria** nu este pur şi simplu o metodă exegetică, ci „o percepţie inspirată sau o contemplare a realităţilor cereşti revelate".[71]

Această direcţie va fi urmată şi de Teodoret de Cir. În prefaţa sa la Psalmi, el însuşi precizează programul exegetic: „Am socotit ca datorie a mea de a evita atât o extremă, cât şi pe cealaltă (adică alegorismul şi literalismul). Voi explica în mod istoric ceea ce se referă la istorie, dar proorociile despre Hristos-Domnul, despre Biserica neamurilor, despre Evanghelie şi despre propovăduirea apostolilor nu pot fi explicate ca referindu-se la alte lucruri, cum e obiceiul la iudei".[72]

Folosirea patristică (mai ales antiohiană) a termenului **theôria** ne lasă să înţelegem că nu e vorba propriu-zis de o „metodă", ci de o percepţie duhovnicească inspirată de Duhul Sfânt. Putem spune că, de fapt **theôria** comportă trei stadii: 1) vedenia proorocului veterotestamentar; 2) percepţia de către autorul inspirat neotestamentar a unui sens spiritual înscris în cuvântul profetic prin tipologie; şi 3) interpretarea exegetului postapostolic pe baza propriei sale **theôria,** prin care, pe de o parte, el vede relaţia tipologică între Vechiul şi Noul Testament, iar pe de altă parte discerne sensul existenţial al acestei relaţii tipologice, revelează semnificaţia ei „pentru noi", ca mădulare ale Trupului lui Hristos. Diodor de Tars şi ucenicii săi vorbesc, într-adevăr, şi de o **theôria** de care are absolută nevoie interpretarea postapostolică.[73] **Theoria** sau viziunea contemplativă îi este, deci, tot atât de esenţială exegetului ca şi autorilor biblici.

Toate aceste aspecte ale conceptului de **theôria** presupun o activitate inspiratoare a Duhului Sfânt. Iată, de pildă, ce scrie Sf. Grigorie Taumaturgul: „Într-adevăr, are nevoie de un har atât cel ce rosteşte proorocia, cât şi cel care o ascultă. Şi nimeni nu poate asculta proorociile dacă Duhul proorocesc nu i-a dat să asculte cuvintele Sale. Este scris, într-adevăr, în Scriptură că numai Cel ce închide, Acela deschide; Logosul dumnezeiesc este Cel care deschide pe cele închise, făcând inteligibile

---

70 A se vedea R. DEVRÉESSE, **La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste,** în „Revue Biblique", 53, 1946, p. 207-241.

71 J. BRECK, **The Power of the Word,** p. 88.

72 După **ibid.,** p. 90. S-a putut crede că afirmaţia din urmă din acest citat îl vizează pe Teodor de Mopsuestia. Cf. G. BARDY, **Exégèse patristique,** col. 582.

73 Cf. J. BRECK, **The Power of the Word,** p. 105.

tainele".[74] Iar Origen zice: „Să luăm aminte şi noi, căci suntem lângă izvoarele apelor celor vii, adică lângă dumnezeieştile Scripturi, înşelându-ne cu privire la ele... De aceea, e nevoie de lacrimi şi de neîncetate rugăciuni pentru ca Domnul să ne deschidă ochii".[75]

Că Duhul Sfânt va călăuzi, de asemenea, activitatea interpretativă în Biserică este un adevăr afirmat de Hristos Însuşi, după Ioan 16, 12-14: „Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteţi să le purtaţi. Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci câte aude va vorbi şi cele viitoare va vesti. Acela Mă va vesti, pentru că din al Meu va lua şi vă va vesti".

Acest text ioaneic ne spune, de asemenea, că adevărul în şi spre care ne călăuzeşte Duhul Sfânt este cel al lui Hristos. Obiectul lui **theôria** nu este, deci, altul decât Hristos. Căci El este obiectul Scripturii şi, în acelaşi timp, singurul Care, prin Duhul Său, ne dă acces la adevărul Scripturii. Sensul spiritual este propriu-zis un sens hristologic. Şi, într-adevăr, acesta este sensul principal şi fundamental pe care îl are întotdeauna în vedere exegeza Sf. Părinţi.

X. Exegeza hristologică

„Exegeza Părinţilor - scrie André Benoît - ne permite să înţelegem cum şi de ce suntem în drept să facem o exegeză hristologică a Vechiului Testament".[76]

Vechiul Testament - Scriptura primilor creştini - este citit de Sf. Părinţi, după modelul apostolilor, în lumina revelaţiei creştine. Iisus Hristos este pentru ei cheia Vechiului Testament. El este prezent în mod tainic, peste tot în Vechiul Testament. Sf. Irineu scrie în această privinţă: „Dacă cineva citeşte cu atenţie Scripturile (şi Sf. Irineu se referă în mod precis la Vechiul Testament[77]), va afla cuvântul despre Hristos **(de Christo sermonem)** şi prefigurarea noii chemări. El este, de fapt, comoara ascunsă în ţarină - ţarina este, într-adevăr, lumea -, dar cu adevărat ascuns în Scripturi este Hristos, căci El este desemnat în ea prin tipuri şi cuvinte care nu pot fi înţelese omeneşte înainte de a se fi întâmplat împlinirea tuturor lucrurilor, adică venirea lui Hristos".[78] Combătând concepţiile eretice, ca cea a lui Marcion, Părinţii bisericeşti, prin interpretarea lor hristologică, au putut valorifica integral Vechiul Testament ca Sfântă Scriptură creştină.

---

74 PG 10, 1093 A, după A. BENOÎT, **op. cit.**, p. 68.
75 **Omilii la Facere**, VII, 6, după **ibid.**, p. 68.
76 **Op. cit.**, p. 66.
77 În lucrarea sa despre **Demonstraţia predicii apostolice**, Sf. Irineu, deşi cunoaşte perfect Noul Testament, nu citează decât Vechiul Testament, pe care-l invocă pentru a justifica **kerygma** (propovăduirea) apostolilor. Cf. A. BENOÎT, **op. cit.**, p. 66.
78 Sf. Irineu, **Adversus Haereses**, IV, 26, 1; 234 şi urm.

Trebuie însă să adăugăm că, din acest punct de vedere al exegezei lor hristologice, Sf. Părinţi sunt actuali nu numai prin exegeza lor la Vechiul Testament. Căci interpretarea lor hristologică îmbrăţişează, de asemenea, Noul Testament şi sensul hristologic „se desfăşoară în atâtea aspecte câte prezintă Hristos Însuşi. Aceasta poate fi considerat, într-adevăr, fie în persoana Sa istorică şi în evenimentele din Evanghelie, fie în viaţa Sa ascunsă în Tainele Bisericii, care este Trupul Său, fie în parusia Sa eshatologică şi în împărăţia Sa preamărită".[79]

Exegeza biblică apuseană din epoca noastră este profund marcată de schimbarea fundamentală care a avut loc în hristologie. Plecând de la presupoziţii filozofice care nu mai lasă nici un loc ideii înseşi de inspiraţie biblică şi supranaturalului, exegeza aşa-zisă independentă îşi propune căutarea unui „Iisus al istoriei", profesând ceea ce s-ar putea numi o hristologie antropologică sau o „hristologie de jos" (în engleză: „christology from below"), care, de fapt, nu este decât o Iisusologie.[80] Aceasta este cu totul altceva decât hristologia tradiţională a întrupării. Iisus nu mai este Dumnezeu-Omul; El nu este decât un om al lui Dumnezeu. Şi mântuirea nu mai este considerată ca fiind îndumnezeirea omului; ea este văzută în identitatea interioară a fiinţei umane (divizată şi devenită străină sieşi), o identitate interioară care-i va da posibilitatea de a ajunge la o umanitate morală. În această perspectivă, întruparea şi învierea lui Hristos apar ca incomprehensibile şi imposibile.[81] Iată o hristologie care nu are nimic comun cu învăţătura Bisericii şi pe care puţini s-ar găsi să îndrăznească a o predica de la amvon.

Perspectiva biblică fundamentală este cea a divino-umanităţii lui Hristos. Biserica epocii apostolice şi autorii scrierilor Noului Testament, martori privilegiaţi ai credinţei acestei Biserici, mărturisesc că Iisus este Dumnezeu adevărat şi Om adevărat. Aceste scrieri nu pot fi deci înţelese decât situându-ne în aceeaşi perspectivă.

Hristos **theantropos** este fundamentul şi norma întregii exegeze patristice. Tâlcuitorii patristici ai Sf. Scripturi au avut uneori dificultăţi în a menţine un just echilibru în expresia pe care ei o dădeau raporturilor dintre cele două firi - dumnezeiască şi omenească - ale lui Hristos Iisus. Metodele ermineutice ale celor două şcoli, alexandrină şi antiohiană, au avut o corespondenţă cu poziţiile lor hristologice: dacă alegorismul, exaltând firea dumnezeiască şi punând puţin în umbră firea omenească, a avut

79 Jean DANIÉLOU, **op. cit.**, p. 163-164.

80 Jürgen MOLTMANN, **The Way of Jesus Christ. Christology in Messianic Dimensions**, SCM Press, London, 1990, p. 55 şi urm.

81 Cf. **Ibid.**, p. 57-58. Thomas ODEN, **op. cit.**, p. 205 rezumă astfel situaţia hristologiei raţionaliste: „Încercarea de a realiza o hristologie adecvată «de jos» se loveşte de trei limitări persistente: 1) O astfel de procedură are, de la bun început, prin utilizarea metodelor critice recente, o mare dificultate chiar în a-L localiza pe Iisus în istorie. 2) Abundă chestiuni fierbinţi speculativ-critice în ce priveşte însuşi modul în care s-a ajuns să I se aplice lui Iisus atribute divine în perioada tradiţiei orale, care a precedat documentele noastre scrise (scrierile Noului Testament, n.n.). Astfel încât 3) ea sfârşeşte în mod tipic cu afirmaţii slabe şi nesigure privind dumnezeirea lui Hristos, piatra unghiulară a hristologie tradiţionale.

o tendință spre dochetism, literalismul, punând un accent mai apăsat pe realitatea concretă a lui Iisus, a fost atras la un moment dat spre un dualism ipostatic.[82] Dar echilibrul a putut fi stabilit în mod sigur și ereticii au putut fi condamnați în numele doctrinei tradiționale.

Din perspectiva hristologiei theantropice, Părinții au căutat să valorifice textele hristologice ale Scripturii prin referirea la una sau la cealaltă ditre cele două firi sau la unirea lor în unica persoană a lui Hristos.

Astfel, de exemplu, Sf. Atanasie cel Mare zice că exegetul priceput, asemenea unui zaraf onest, trebuie să privească atent fiecare text biblic despre Hristos, pentru a-și da seama dacă se referă la omenitatea Sa, la dumnezeirea Sa sau la raporturile dintre cele două firi. „Expresiile folosite cu privire la dumnezeirea Sa și la înomenirea Sa trebuie să fie interpretate cu discernământ și în acord cu contextul respectiv ... Cel care prezintă lucrurile privind dumezeirea Sa nu ignoră pe cele care țin de venirea sa în trup; dar, discernând pe fiecare, ca un zaraf priceput și încercat, el va merge pe calea cea dreaptă a evlaviei; astfel, atunci când vorbește de plânsul Său, el știe că Domnul, făcându-Se om, în timp ce-și arată omenitatea prin plâns, ca Dumnezeu îl învie pe Lazăr".[83]

Sf. Grigorie de Nazianz se face un astfel de „zaraf priceput" atunci când explică aparentele contradicții ale afirmațiilor biblice despre Hristos prin întrepătrunderea celor două firi:

„El a flămânzit, dar a săturat mii de oameni ...

S-a ostenit, dar este odihna celor osteniți ...

A fost îngreuiat de somn, dar a umblat ușor pe mare ...

Se roagă, dar ascultă rugăciunile.

Plânge, dar face să înceteze plânsul.

Întreabă unde l-au pus pe Lazăr, pentru că era om; dar îl învie pe Lazăr, pentru că era Dumnezeu.

Este vândut, și încă pe nimic - pe numai treizeci de arginți; dar răscumpără lumea ...

Ca o oaie spre junghiere S-a adus, dar El este Păstorul lui Israel, și acum al lumii întregi.

Este ca un Miel fără glas, și totuși este Cuvântul ...

Este ... rănit, dar vindecă toată neputința ...

Moare, dar dă viața ..."[84].

Sf. Ioan Damaschin, cel mai sistematic dintre Părinții răsăriteni, în tratatul său **Despre credința ortodoxă (Dogmatica)**,[85] ne oferă un foarte clar rezumat al manierei în care scriitorii patristici au încercat să distingă felurile biblice de a vorbi despre Hristos. El zice că sunt în Sf. Scriptură patru feluri de a vorbi despre Hristos, după cum este El considerat[86];

---

82 A se vedea J. BRECK, **op. cit.**, p. 65 și urm., 93.

93 Sf. ATANASIE CEL MARE, **Despre părerea lui Dionisie**, cap. 9, în **A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church**, Ed. by H. Wace and P. Schaff, Christian, New York, 1887-1900 2nd series, vol. IV, p. 179.

84 **Orat.**, XXIX, 20 în **A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church**, 2nd series, vol. VII, p. 309.

85 Cartea a patra, cap. XVIII, ed. citată, p. 181-188.

86 Urmăm aici aranjarea materialului făcută de Thomas ODEN, **op. cit.**, p. 179-180.

A. **Înainte** de întrupare, pentru a arăta:
1. deofiinţimea cu Tatăl (de ex.: In 10, 30; 15, 9; Fil. 2, 6 etc.)
2. desăvârşirea ipostasei lui Hristos (de ex.: Evr. 1, 3; Is 9, 6)
3. întrepătrunderea reciprocă a ipostaselor (de ex.: In 14, 10)
4. raportul lui Hristos cu Tatăl (de ex.: In 14, 28; 16, 28; 6, 58; 5, 19)
5. cum se împlineşte voia Tatălui prin lucrarea Fiului (In 1, 3; 11, 42)
6. profeţiile din Vechiul Testament despre Mesia (Ps 49, 3; Zah 9, 9 etc.).

B. **În** unirea firii dumnezeieşti cu firea omenească, pentru a arăta:
1. îndumnezeirea, încuvântarea (**logosis**), înălţarea trupului
   a. prin întrupare (înomenire)
   b. prin îndumnezeirea sau preamărirea firii omeneşti
2. sărăcirea Cuvântului
   a. prin smerenie
   b. prin întrupare sau
   c. prin chenoză
3. întrepătrunderea celor două firi
   a. prin unire
   b. prin ungere
   c. prin coeziune
   d. prin întrepătrundere
   e. prin locuirea uneia în cealaltă.

C. **După** unire, pentru a arăta
1. firea dumnezeiască a lui Hristos (In 14, 10; 10, 30 etc.) sau
2. firea omenească a Sa (In 8, 19; 3, 14 etc.), în şase feluri:
   a. cu referire la ceea ce El zice sau face ca om
      - despre naşterea Sa
      - creştere
      - progresul în vârstă
      - foame, sete, osteneală, somn
      - moarte
   b. cazurile în care Hristos „se face că", adică cele spuse despre El „în chip de prefăcătorie" (In 11, 34; Mt. 21, 19)
   c. afirmaţii despre Iisus spuse în virtutea împroprierii de către El a situaţiei noastre, deci spuse în numele nostru (Mt. 27, 46; II Cor 5, 21; Gal 3, 13; I Cor 15, 28)
   d. lucruri spuse potrivit despărţirii pe care o facem cu mintea între firile lui Hristos (Is 49, 6; Fil 2, 7 etc.)
   e. cele spuse pentru întărirea credinţei noastre (In 17, 5)
   f. cele care se referă la persoana Sa ca iudeu (In 4, 22)
3. o ipostasă (persoană) în două firi (In 6, 57; 16, 10; I Cor 2, 8; In 3, 13)

D. **După înviere**
1. cele care se referă la dumnezeirea Sa (Mt 28, 19 şi 20 etc.)

2. cele care se referă la omenitatea Sa (Mt 28, 9 şi 10 etc.), din care:
   a. unele care în realitate nu vizează natura trupului preamărit, ci iconomia, pentru a ne încredinţa că a înviat însuşi trupul care a fost răstignit, cum sunt rănile, faptul că a mâncat şi a băut după înviere
   b. altele care vizează în chip real natura trupului celui înviat (de ex.: intrarea prin uşile încuiate)
   c. altele sunt „spuse în chip de prefăcătorie" de ex.: „se făcea că merge mai departe", Lc 24, 28)
3. cele care arată cele două firi (In 20, 17; Ps 20, 7; Evr 1, 3 etc.).

Şi Sf. Ioan Damaschin încheie capitolul cu aceste cuvinte: „Trebuie aşadar să atribuim pe cele înalte firii dumnezeieşti, superioară patimilor şi trupului, iar pe cele smerite firii omeneşti, adică singurului Hristos, care este Dumnezeu şi Om, şi trebuie să ştim că amândouă, atât cele înalte cât şi cele smerite, sunt ale unuia şi ale aceluiaşi, Domnul nostru Iisus Hristos. Dacă cunoaştem caracterul fiecăruia din ele şi dacă vedem că amândouă sunt săvârşite de o singură persoană, atunci vom crede drept şi nu vom rătăci. Din toate acestea se cunoaşte deosebirea firilor unite şi că în Hristos nu există identitate între Dumnezeu şi omenire în ce priveşte calitatea naturală a lor, după cum spune dumnezeiescul Chiril: «Unul este Fiul şi Hristos şi Domnul[87]»; şi pentru că este unul, una este şi persoana Sa, căci cu nici un chip nu este împărţită unirea cea după ipostază din pricina cunoaşterii deosebirii firii lor".[88]

Iată un adevărat manual de exegeză hristologică.

O exegeză care nu ţine seama de distincţiile indicate de Sf. Ioan Damaschin, mai poate fi ea numită o exegeză creştină?

*

Chiar din aceste scurte consideraţii reiese îndeajuns actualitatea exegezei biblice a Sf. Părinţi şi valenţele multiple ale acestei exegeze.

Părinţii bisericeşti au fost oameni plini de credinţă. Ei s-au apropiat cu cea mai adâncă veneraţie de Cuvântul dumnezeiesc al Sfintelor Scripturi. Această veneraţie explică locul central pe care Scriptura l-a avut în viaţa lor de credinţă şi în contribuţiile lor teologice. Biblia rămâne pentru Biserica de astăzi ceea ce a fost pentru Biserica epocii patristice: Cuvântul lui Dumezeu şi document al revelaţiei divine. Cum s-ar putea face o exegeză în slujba Bisericii fără a avea aceeaşi veneraţie pentru Sfintele Scripturi? Sf. Părinţi ne învaţă, deci - şi acesta este primul aspect al actualităţii lor - că perspectiva justă a oricărei interpretări a Bibliei nu este alta decât cea a evlaviei.

---

87 **Epistola IV, către Nestorie**, PG 77, col. 45 C; **Epistola XLV, prima epistolă către Suchensos, episcopul Diocesareii, despre credinţă**, PG 77, col. 233 A; **Epistola L, către Valerian, episcopul Iconiei**, PG 77, col. 257 B.

88 **Op. cit.**, cartea a patra, cap. XVIII, ed. citată, p. 188.

Atunci când tâlcuiesc Scriptura, Sf. Părinţi se înscriu ei înşişi în tradiţia moştenită de la predecesorii lor. Chiar de la începuturile exegezei patristice, îi vedem pe Părinţi făcând apel la Părinţi. Şi una dintre principalele probleme pe care ei şi-o pun este aceea de a discerne în moştenirea trecutului care este tradiţia autentică şi care sunt martorii autorizaţi ai acestei tradiţii. Sf. Părinţi fug de noutăţi în materie de credinţă. Această atitudine ar trebui să ne fie exemplu în epoca noastră, dominată de o tendinţă cu totul opusă: într-adevăr, exegeţii vremii noastre - şi, în general, teologii - se consideră absolut obligaţi să fie la curent cu noutăţile cele mai proaspete în materie, dar, în acelaşi timp, liberi să ignore cu totul moştenirea clasică. Sf. Părinţi ne invită la regăsirea unui just echilibru în această privinţă.

Autorii patristici au fost persoane extrem de cultivate ale epocii lor. Eu sunt la curent nu numai cu disciplinele teologice şi cu filosofia, ci cu ansamblul culturii vremii lor. Şi nu ezită să pună în slujba exegezei lor la cărţile sfinte metodele critice şi toate mijloacele pe care li le pune la dispoziţie această cultură. Sf. Părinţi ne învaţă, deci, că este perfect legitim să folosim mijloace profane în serviciul înţelegerii Bibliei.

Să nu uităm că Părinţii au încreştinat cultura păgână, pe care au folosit-o, dar cu care s-au şi confruntat. Urmând această atitudine a Sf. Părinţi, vom zice că teologia epocii noastre nu trebuie să fugă de o confruntare asemănătoare cu cultura contemporană descreştinată (sau, cum e numită de obicei, postcreştină); misiunea teologiei este de a integra cultura, de a o încreştina. Sf. Părinţi au reuşit aceasta cu cultura păgână a antichităţii greco-romane. Să nu ne temem a ne asuma o misiune asemănătoare astăzi.

Sf. Părinţi au conştiinţa că interpretarea Scripturii este mai mult decât o ştiinţă şi că ea nu poate fi realizată cu adevărat printr-o simplă aplicare a metodelor critice. Efortul ştiinţific de a identifica şi de a clasifica sensurile Scripturii nu este suficient pentru a discerne cu adevărat aceste sensuri. Interpretarea este mai presus de toate o viziune contemplativă. Şi Duhul Sfânt joacă un rol fundamental în înţelegerea şi actualizarea Scripturii.

Theôria patristică ne poate ajuta să depăşim impasul actual al ermineuticii şi să regăsim Scripturii sensul ei hristologic. Numai o interpretare contemplativă, sinergetică şi doxologică poate descoperi, „prin credinţă şi pentru credinţă (cf. Rom 1, 17), în Cuvântul inspirat al Scripturii, pe Cuvântul Cel ipostatic.

Mai ales în aceasta constă actualitatea exegezei patristice.

Pr. Prof. dr. VASILE MIHOC

FILOZOFIA RELIGIEI ŞI EXEGEZA TEXTULUI RELIGIOS

Asocierea acestor două domenii poate să pară la o primă vedere, dacă nu cu totul forţată, cel puţin doar conjuncturală, de vreme ce filozoficul aspiră întotdeauna spre aserţiuni cu caracter general, iar exegeza textului sacru, creştin sau extracreştin, reprezintă prin excelenţă o aplecare spre particular. Această dificultate dispare însă cu totul în momentul în care se au în vedere diferite aspecte pe care le comportă acest vast domeniu al spiritului la care se referă primul dintre cei doi termeni aflaţi în discuţie.

Filozofia religiei este o disciplină de o complexitate cu totul deosebită, constituită ea însăşi dintr-o serie de discipline subordonate, care alcătuiesc un ansamblu unitar bine structurat, fiecare dintre ele contribuind la o mai bună înţelegere a tuturor celorlalte. Privită în ansamblul disciplinelor teologice şi a celorlalte preocupări ale spiritului uman, ea ne apare ca disciplină de graniţă, în primul rând în interiorul teologicului, unde investighează sensul său global şi al disciplinelor sale particulare, dar şi în raport cu exteriorul său, spre care îl deschide, pentru a semnala şi tălmăci numeroasele izomorfisme[1] existente, pentru a realiza sinteza lor şi a o face inteligibilă. Am putea spune că în linii mari filozofia religiei reprezintă întotdeauna căutarea unui sens, fie al religiosului, sub diferitele sale aspecte, fie al existenţei pornind de la un mod prin excelenţă religios de înţelegere a ei, fie a unui sens global, rezultate din conjugarea primelor două posibilităţi amintite.

În cele ce urmează nu vom analiza în profunzime aceste aspecte, ci vom încerca să creionăm doar traiectoriile pe care se constituie relaţia dintre spaţiul vast al filozofiei religiei şi zona aparent mult mai îngustă pe care o reprezintă exegeza textului religios în general, şi în mod special a celui biblic. În acest sens ne vom îndrepta atenţia spre trei orientări distincte şi în acelaşi timp aflate în legătură una cu cealaltă. Prima dintre ele, înscrisă cu suficientă claritate în perimetrul teologicului, se referă la relevanţa textului sacru, în mod special a celui biblic, pentru constituirea enunţului religios-filozofic. Cea de a doua are în vedere specificul disciplinei noastre de a păşi dincolo de graniţele tradiţionale ale teologiei şi a ajunge în diferite zone înrudite ale spiritului uman, cu care se angajează într-un schimb comunicaţional dezinteresat, ea oferind coerenţa sensului şi primind instrumente mereu noi de investigare a acestui sens. Noi nu ne vom referi aici decât la aceste instrumente, şi anume la două, pe care le găsim în spaţiul epistemologiei şi teoriei literare moderne. În fine, foarte pe scurt vom încerca să stabilim modul în care folosirea instrumentelor exegetice poate contribui la sesizarea unor izomorfisme între creştinism şi alte spaţii religioase, rezultatele astfel obţinute fiind folosite apoi, fi-

1 „Izomorfism" este un termen care se referă la existenţa unor forme, a unor structuri similare în diferitele domenii ale existenţei.

reşte, tot pentru formularea unor enunţuri religios-filozofice specifice. Pentru a conferi întregului demers şi o unitate în concret, vom raporta consideraţiile care urmează mai ales la un text biblic anume, respectiv la capitolele 1—3 din Cartea Facerii, pe care îl considerăm definitoriu pentru o comuniune virtual integrală între Dumnezeu şi om.

1. Exegeza biblică şi constituirea enunţului religios-filozofic

Pentru a înţelege relevanţa demersului exegetic pentru constituirea enunţurilor religios-filozofice vom porni de la premisa că acestea din urmă se întemeiază fie pe analiza unui material cu caracter obiectiv, constituit din textele fundamentale ale unei anumite religii, respectiv din expresii subiective ale unei anumite religiozităţi, fie pe posibile construcţii strict teoretice, care pot investiga raţionalitatea unei componente oarecare a religiosului — de obicei una esenţială — sau pot chiar proceda la o reconstruire a sa în cadrul unui model teoretic autonom. Se au în vedere aşadar două maniere distincte de a identifica sensul enunţului religios. Una are un caracter intrinsec, porneşte de la text, îl analizează, îi identifică diferitele componente, pentru a fi în măsură să facă aprecieri general valabile, referitoare la aspectele esenţiale ale religiosului pe care le scoate în evidenţă; cealaltă are un caracter extrinsec, pune în prim plan problema raţionalităţii unui element anume ale religiosului sau a ansamblului său.

În ce ne priveşte, credem că ambele demersuri sunt în egală măsură legitime şi necesare, ceea ce ne determină să optăm pentru o filozofie a religiei integrativă, care se constituie ca atare prin conjugarea abordării intrinseci cu cea extrinsecă. După părerea noastră, cele două modalităţi sunt complementare, însă nu în sensul că una dintre ele ar conţine elemente esenţiale care să lipsească celeilalte, ci că aceste elemente esenţiale, prezente în fiecare dintre ele, sunt comunicate de fiecare dată într-o manieră specifică. Ele îi sunt accesibile omului în egală măsură datorită dublei sale orientări structurale, constitutive, care îl face să perceapă şi să experieze sacrul atât în cadrul unei comuniuni directe, sesizabilă în expresiile curente ale religiosului, cât şi a uneia indirecte, constituită prin împlinirea exigenţelor religioase la nivelul vieţii cotidiene şi prin întâlnirea cu sacrul în făpturi în general şi în mod special în toate împrejurările concrete ale existenţei.

În cele ce urmează ne vom referi la modul de abordare intrinsec, în mod special la raportarea sa la textul sacru, care reprezintă o primă obiectivare, general sesizabilă, a comuniunii dintre Dumnezeu şi om. Fiind vorba de o realitate cu caracter obiectiv, ea poate fi analizată cu instrumente specifice, nu doar de dragul analizei, ci pentru a ajunge la nişte sensuri coerente ale religiosului. Se porneşte de la premisa că atât atunci când este privit în ansamblul său, cât şi atunci când se au

în vedere diferitele sale componente individuale, acesta prezintă o logică internă, un sens specific, care poate fi identificat tocmai pe baza revelației directe, urmând să fie concretizat apoi sub forma unei autoprezentări a enunțului religios. Aceasta nu înseamnă, după părerea noastră, o simplă repovestire comentată a unor texte scripturistice, pentru a stabili astfel cu exactitate spațiul narativ care le caracterizează[2], ci, în primul rând, abordarea lor exegetică precisă, iar, apoi interpretarea lor dintr-o perspectivă categorială, specifică filozofiei religiei, ceea ce implică întotdeauna căutarea unor structuri hermineutice profunde și în același timp cuprinzătoare. În sensul acesta se va căuta identificarea logicii interioare a textului și nu doar a firului său narativ.

Cele spuse mai sus se referă la un sistem întreg de sensuri prezente în toate textele sacre, scrise sau nu, care prezintă, în opinia noastră, anumite caracteristici comune, pe care filozofia religiei trebuie să le evidențieze mai întâi fenomenologic, iar apoi să le conjuge în perspectiva unor enunțuri esențiale. Convingerea noastră este că dintre toate textele sacre existente, și sunt suficiente, unele mai cunoscute, altele mai puțin, Sf. Scriptură reprezintă forma cea mai complexă de exprimare a acestor sensuri referitoare la Dumnezeu, la om și celelalte făpturi, la relația dintre Dumnezeu și om, dintre om și semenii săi, dintre om și celelalte făpturi. Ea constituie textul cel mai complex deoarece revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos reprezintă forma maximă posibilă în care pot fi descoperite omului sensurile amintite. Dumnezeu însuși le descoperă și se descoperă. Firește că în acest caz se va constitui și o filozofie creștină a religiei, chemată să pună în lumină sensurile amintite. În cadrul ei diferitele fațete ale religiosului vor fi abordate și ele tot într-o manieră intrinsecă, pe baza revelației directe, pentru a stabili sensurile specifice ale acesteia, fără a uita însă în același timp că demersul exegetic nu reprezintă un scop în sine, ci are aici menirea de a fundamenta o anumită problemă care interesează. Cât privește modul concret de realizare a demersului exegetic, trebuie subliniat faptul că filozofia religiei este chemată în permanență să satisfacă exigențele a două orientări fundamentale prin care se constituie căutarea intrinsecă a sensului. În primul rând este vorba de încadrarea textului revelat într-o viziune unitară, specifică unei realități religioase anume, ceea ce înseamnă în situația particulară pe care o avem în vedere că Gen. 1—3 va fi privit ca o parte integrantă a concepției creștine asupra lui Dumnezeu și a existenței create. In conformitate cu principiul enunțat mai sus nu vom opera cu distincția practicată curent între diferitele nivele genetice ale textului scripturistic, deoarece ea nu este relevantă pentru acest prim nivel de abordare. În consecință vom porni de la premisa că Sfânta Scriptură în ansamblul ei este revelație dumnezeiască, diferitele ei părți fiind pri-

2 Avem impresia că așa procedează adeseori Fries, **Fundamentaltheologie**. Verlag Styria, ed. a 2-a, 1985, de pildă la p. 58 scv.

vite din perspectiva întregului. Iată de ce, pornind de la unitatea internă a revelaţiei, dată la rândul ei de unitatea lucrării Duhului Sfânt, vom trata ca pe o unitate şi acele texte, cum ar fi Geneză 1—3, în care pot fi distinse diferite nivele. În felul acesta suntem în consonanţă şi cu întreaga tradiţie exegetică a Sfinţilor Părinţi, care au privit întotdeauna textul în întregul său. Fidelitatea faţă de unitatea Revelaţiei dumnezeieşti şi de modul în care a fost receptată în Sfânta Tradiţie ne va însoţi pe parcursul întregului nostru efort hermeneutic. În cele ce urmează vom da câteva exemplificări din Sf. Părinţi.

În primul rând mă voi referi la *Sf. Irineu*, unde principiul unităţii scripturistice, fără a fi enunţat explicit ca atare, este permanent prezent: „În calitate de chip al lui Dumnezeu l-a aşezat pe pământ pe omul pe care el însuşi îl făcuse. Pentru ca să primească viaţa i-a suflat în faţă duhul vieţii, pentru ca omul să fie chip al lui Dumnezeu, atât prin sufletul care i-a fost insuflat, cât şi prin asemănarea trupului"[3]. Moduri de argumentare similare pot fi găsite şi la *Fericitul Augustin:* „Deoarece Dumnezeu este atotputernic şi pe lângă aceasta şi bun şi drept şi milostiv, el le-a făcut pe toate bune, pe cele mari şi pe cele mici, pe cele înalte şi pe cele mai joase. Aşadar tot ce se vede: cerul şi pământul şi marea şi pe cer soarele şi luna şi toţi ceilalţi aştri: pe pământ şi în mări copacii şi tufele şi animalele de toate felurile, într-un cuvânt toate corpurile cereşti şi de pe pământ... Şi pe om l-a făcut, după chipul său... Dumnezeu l-a aşezat apoi pe om într-un loc al fericirii veşnice, numit în Sfânta Scriptură rai..."[4].

Cea de a doua orientare specifică abordării religios-filozofice priveşte textul nu în integralitatea lui, ci în perspectiva diferitelor etape în care se constituie. Această optică se concretizează prin aplicarea unor criterii istorico-critice cu caracter formal, ceea ce duce la o serie de rezultate interesante, cum ar fi, de pildă, identificarea unor nivele genetice distincte pentru diferite componente ale unuia şi aceluiaşi text sau a unor elemente narative care apar, cu modificări mai mari sau mai mici, în contexte religioase diferite. O astfel de segmentare a textului poate avea pentru exeget o valoare exclusiv ştiinţifică, el o practică din raţiuni interne ale profesiunii, pentru că realitatea scrisă cu care se confruntă îl îndrumă în această direcţie. După cum se va vedea în paragraful următor, necenzurată această aplecare spre particular poate fi extrem de periculoasă.

În încheierea consideraţiilor referitoare la acest prim aspect, dorim să atragem atenţia asupra unui pericol care apare adeseori mai întâi în plan exegetic, apoi însă şi în cel religios-filozofic. Este vorba de întrepătrunderea ilegitimă a celor două abordări, cu consecinţe catastrofale pentru unitatea hermeneutică a textului şi apoi a capacităţii

---

3 Sf. Irineu de Lyon, citat după Irenäus von Lyon: **Erweis der apostolischen Verkündigung 11—14,** în „Texte der Kirchenväter. Nach Themen geordnet". Kosel-Verlag München, 1963, vol. I, p. 299.

4 Citat după Augustinus: **Vom esten katechetischen Unterricht** 2. 29—30.

de penetrare a mesajului creştin. În primul caz dacă se ia în considerare în mod preferenţial ambianţă genezei textului, există pericolul pierderii totale a legăturii cu conceptul de *revelaţie divină*, aşa cum rezultă, după părerea noastră, din unele afirmaţii ale importantului exeget german *Emanuel Hirsch* (însoţite aici de comentariul lui *Horst Seebaß)*, definitorii nu numai pentru el, ci şi pentru mulţi alţi adepţi ai acestei metode şi din care se văd cu claritate consecinţele ce pot apărea dacă aceasta este absolutizată. Mai întâi constatarea lui Seebaß: „Studiile făcute cu H. Gunkel, W. Graf Baudissin şi H. Greßmann l-au convins pe Hirsch că în Vechiul Testament se conturează o istorie a popoarelor şi religiilor care este perfect inteligibilă în cadrul istoriei religiilor antice, făcând în acelaşi timp imposibilă o perspectivă teologică apologetică asupra Vechiului Testament ca document revelaţional"[5]. Şi iată cuvintele lui Hirsch: „Toate încercările mele de a mă ocupa cu încercările apologetice de salvare practicate de viziunea tradiţională m-au ajutat să văd, cu sceptică mirare, până unde poate ajunge omul lipsit de libertate şi temător în credinţă"[6]. Ultimele consecinţe ale acestei perspective absolutizate constau în relativizarea totală a noţiunilor fundamentale ale credinţei creştine[7].

În cel de-al doilea caz se ajunge la cunoscuta contestare a originalităţii revelaţiei dumnezeieşti a Vechiului (dar, în alte contexte, şi a Noului), Testament de către diferite formule ale filozofiei materialiste, mai ales ale celei marxiste, scopul final fiind însă contestarea legitimităţii unei interpretări şi experieri religioase a existenţei.[8]

Faţă de cele două pericole amintite mai sus filozofia religiei va insista întotdeauna asupra unei abordări complementare a textului, privit atât în integralitatea sa, într-o manieră holistă, cât şi analitic, în perspectiva elementelor sale componente, raportate la elemente similare ale ambianţei general culturale sau special religioase. Repetăm că nu dorim în nici un caz să incriminăm rezultatele adeseori aşa de fructuoase ale tradiţiei exegetice analitice. Ele îşi păstrează întreaga valabilitate atunci când se cercetează conexiunile textului cu mediul în care a apărut şi relevanţa acestuia pentru înţelegerea revelaţiei biblice şi identificarea şi clarificarea unor categorii importante ale religiosului. Însă în acelaşi timp subliniem din nou această categorică exi-

---

5 Horst Seebaß: **Biblische Hermeneutik.** Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz Verlag W. Kohlhammer (Urban — Taschenbücher) 1974, p. 13.

6 Ibidem, p. 13 scv.

7 Cf. în acest sens „Wurde Gott Mensch?", editată de **John Hick**, Gerd Mohn, Gütersloh 1979 (originalul englez: London, SCM Press 1977). „Victima" este în acest caz întreaga doctrină a întrupării, respectiv a dumnezeirii lui Iisus. Este vorba de o încercare (nedeclarată, însă după propriile mărturisiri larg acceptată) de revitalizare a arianismului clasic într-o altă formă decât cea a unitarianismului.

8 Un bun exemplu pentru această linie de argumentare îl reprezintă capitolul referitor la **potop** din lucrarea lui Vladimir Dumitrescu, **Legende celebre în faţa ştiinţei**, Editura Sport-Turism, Bucureşti 1988, în care se receptează în totalitate, într-o manieră prin excelenţă pozitivistă, cunoscuta teză marxistă despre religie ca reflectare deformată, adică neştiinţifică, a realităţii.

genţă, comună atât demersului mai restrâns, teologic, cât şi celui mai larg, religios-filozofic, care ne interesează aici în mod particular: Sf. Scriptură trebuie privită ca holon, ca întreg, ca document unitar al religiei creştine, principiul de unitate fiind reprezentat de unitatea harului dumnezeiesc care acţionează în procesul inspiraţiei. Din moment ce acest act revelaţional are loc în contexte social-istorice şi religioase diferite, este firească acordarea sa la aceşti parametri, ceea ce justifică în totalitate şi abordarea analitică la care ne-am referit. Relaţia aceasta dintre întreg şi parte va putea fi clarificată însă şi cu ajutorul altor două instrumente epistemice pe care le pune în circulaţie teologică filozofia religiei şi prin care se dă o nouă legitimitate conectării ei la demersul exegetic.

2. *Exegeză biblică şi instrumente extra-teologice*

Formularea folosită în subtitlul de mai sus ar putea crea impresia că instrumentele exegetice specific teologice ar reprezenta o categorie aparte, dată odată cu textul revelat, între ele şi orice alt instrument hermeneutic neexistând nici o posibilă legătură. Ne distanţăm cu toată fermitatea de această accepţiune exclusivistă, pentru a sublinia, pe de o parte, că textul biblic trasează realmente anumite linii directoare de interpretare a lui şi că această operaţie de tălmăcire se săvârşeşte categoric sub îndrumarea Sfântului Duh, ceea ce face ca în cadrul Sf. Tradiţii să capete şi ea caracter revelaţional. Pe de altă parte însă, tocmai în cadrul Sf. Tradiţii, procesul interpretativ s-a realizat în dialog permanent cu tehnici hermeneutice extrascripturistice, folosite în legătură cu interpretarea unor texte literare, multe dintre ele şi cu o deosebită relevanţă religioasă, cum ar fi, de pildă, cazul epopeelor homerice[9], exegeza cu caracter clasic practicată de Sf. Părinţi şi care stă la baza celei curente în teologia ortodoxă contemporană fiind o sinteză a celor două orientări menţionate. Credem că specificul exegezei ortodoxe nu constă în simpla preluare a filonului interpretativ prezent în Sf. Tradiţie, ci încadrarea în tiparul ei hermeneutic, ceea ce ar însemna conjugarea filonului de provenienţă revelaţională, fundamentat în Sf. Scriptură şi în Sf. Tradiţie, cu instrumentele hermeneutice specifice unei anumite epoci, în cazul de faţă cea contemporană. Problema este însă că disciplinele teologice exegetice sunt în mod fortuit extrem de specializate, motiv pentru care investigarea ambianţei hermeneutice extrateologice este extrem de dificilă, dacă nu chiar imposibilă. În această situaţie, filozofia religiei, care depăşeşte printr-o latură majoră a vocaţiei sale în permanenţă graniţele teologicului, are datoria să se îndrepte plină de cutezanţă spre acest „Egipt" înconjurător, pentru a se întoarce apoi la ale sale încărcată cu „comorile egiptene" pe

9 Cf. în acest context Félix Buffiere, **Miturile lui Homer şi gândirea greacă**, Editura Univers, Bucureşti 1987.

care le-a putut culege, în cazul de față instrumentele hermeneutice la care ne-am referit[10]. Rezultatul acestei operații va fi, în primul rând, îmbogățirea arsenalului exegetic specific teologic și de aici posibilitatea de a realiza noi aprofundări ale textului revelat, făcându-l astfel în și mai mare măsură accesibil sensibilității receptoare a omului contemporan. În al doilea rând, filozofia religiei însăși va fi capabilă să formuleze enunțurile sale esențiale pe baza unor izomorfisme pe care le sesizează în spațiul revelației biblice și cel al ambianței culturale dintr-o epocă sau alta, cu ajutorul unui instrumentar analitic unitar, ceea ce va permite, în al treilea rând, realizarea unei transmiteri inteligibile a conținuturilor revelate spre această ambianță, această acțiune încadrându-se astfel în lucrarea misionar-profetică generală a Bisericii.

a) Un prim popas pe acest traseu „egiptean" îl va reprezenta familiarizarea cu o literatură filozofică de graniță, cu un discurs predominant filozofic, orientat adeseori spre limbaj și în mod specific spre limbajul religios, în special spre cel iudeo-creștin. Este vorba mai întâi de întreaga filozofie modernă a limbajului[11], iar apoi de preocupări speciale de hermeneutică. În ce privește acest al doilea aspect îl citez în mod special pe Paul Ricoeur, ale cărui lucrări sunt accesibile, în parte cel puțin, și publicului român[12]. În acest sens trimitem în mod special la articolul său *Experiență și limbaj în discursul religios*[13], la care mă voi mai referi pe parcursul acestor considerații. Pentru moment doresc să remarc în primul rând încadrarea exegezei hermeneutice într-o abordare fenomenologică a religiosului, iar în al doilea rând ideea caracterului circular al relației dintre textul scripturistic și comprehensiune, însoțită de o perspectivă polifonică asupra acestuia. Mă opresc aici, nutrind convingerea că trimiterile bibliografice și cele tematice de mai sus, oricât de sumare ar fi acestea din urmă, justifică din plin această primă staționare pe traseul „egiptean" pe care-l parcurge filosofia re-

---

10 Este vorba, firește, de o metaforă, inspirată din interpretarea alegorică pe care o dă Sf. Grigorie de Nisa poruncii dată de Dumnezeu evreilor prin Moise, ca, fugind din Egipt, să ia cu ei și comorile egiptenilor (Ieșirea 11, 2—3; 12. 35); a se vedea și Remus Rus, **Poziții creștine față de religiile necreștine**, în „Ortodoxia", nr. 2/1973.

11 Recomandăm doar câteva titluri din literatura de specialitate apărută la noi. În legătură cu filozofia limbajului, Emanuel Vasiliu, **Sens, adevăr analitic, cunoaștere**, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1984; Andrei Marga, **Introducere în filosofia contemporană**, Editura Științifică și Enciclopedică 1988; Adrian-Paul Iliescu, **Filosofia limbajului și limbajul filosofiei**, Editura Științifică și Enciclopedică 1989.

12 A se vedea Manfred Riedl. **Comprehensiune sau explicare? Despre teoria și istoria științelor hermeneutice**, Editura Dacia, Cluj-Napoca 1989; Florin Druță, **Dialectică și hermeneutică**, Editura Științifică și Enciclopedică 1990; Georg Henrik von Wright, **Explicație și înțelegere**, Humanitas 1995; Paul Ricoeur, **Eseuri de hermeneutică**, Humanitas 1995.

13 Articol apărut în volumul colectiv **Fenomenologie și teologie**. Polirom, Iași 1996. Din același volum recomandăm Henry Michel, **Cuvânt și religie: Cuvântul lui Dumnezeu.**

ligiei, pentru a îmbogăți instrumentarul hermeneutic necesar teologului pentru o comprehensiune cât mai autentică a textului sfânt.

b) Cel de-al doilea popas îl vom face într-o altă zonă a filozoficului, și anume în perimetrul epistemologiei moderne, interesul nostru concentrându-se asupra unei posibile relații dintre metodele de investigare specifice acesteia și constituirea actului exegetic. Subliniez faptul că în spațiul românesc nu s-a mai încercat o astfel de apropiere, deși ea a mai fost și este practicată pe diferite alte meridiane ale reflexiei teologice. Voi menționa aici doar câteva nume de referință în această privință din spațiul teologic de limbă germană: Wolfhart Pannenberg, Helmut Peukert, Dietrich Ritschl, Edmund Arens[14]. Noi înșine am recurs la un aspect epistemologic particular, la Teoria Generală a Sistemelor, coroborată cu teoria acțiunii și a informației, pentru o abordare fenomenologico-exegetică a capitolelor 1—3 din Cartea Facerii, întreprindere cu totul singulară în spațiul de ansamblu al teologului, cel puțin în măsura în care ne este cunoscut acesta[15].

Oferta legată de acest instrument epistemic este extrem de variată și provine din unghiuri foarte diferite și este destinată unor zone foarte diferite: există teorii ale sistemelor cu fundamentare strict matematică[16], altele care pornesc de la biologie pentru a căpăta apoi un grad maxim de generalitate[17], etc. Această varietate extrem de mare a fundamentărilor teoretice și a aplicărilor, practic în toate domeniile imaginabile, se datorează generozității cu care operează termenul cheie al acestei metode, „sistemul", pe care îl vom defini cu ajutorul lui von Bertalanffy în felul următor: „Un sistem poate fi definit ca un complex de elemente f^1, f^2.... f^n, aflate în interacțiune"[18]. Ideea este că toate elementele existenței, indiferent de nivelul pe care s-ar găsi, pot fi reduse analitic la un model sistemic particular, care, pe baza izomorfismelor cu toate celelalte modele posibile, vor evidenția apoi unitatea ei fundamentală în cadrul unui model sistemic atotcuprinzător: „O concepție unitară asupra lumii poate fi fundamentată ... pe izomorfismele pe

14 Wolfhart Pannenberg, **Wissenschaftstheorie und Theologie**, Suhrkamp 1987; Helmut Peukert, **Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie**, Frankfurt/Main 1978; Dietrich Ritschl, **Zur Logik der Theologie: kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken**, Chr. Kaiser Verlag München 1984. Edmund Arens, **Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens**, Düsseldorf 1989.

15 Este vorba despre teza mea de doctorat, intitulată **Credință și acțiune (fapte bune). Comuniunea omului cu Dumnezeu în perspectiva filosofiei religiei**, susținută în 1992 la Institutul Teologic Protestant Unic din Cluj-Napoca și Sibiu și care urmează să apară cu un titlu modificat la Editura Universității „Lucian Blaga" din Sibiu.

16 Cf. George J. Klirr, **An Approach to General Systems Theory**, Van Nostrand Reinhold Company, New York 1969.

17 Trimitem în acest sens în mod special la lucrările lui Ludwig von Bertalanffy, mai ales **General System Theory. Foundations, Development, Applications**, The Penguin Press, New York 1968, și ale lui Ross Ashby, **An Introduction to Cybernetics**, Chapman & Hall Ltd and University Paperbacks, 1970.

18 Așa apare la Klirr, **op. cit.**, p. 283.

care le prezintă legile din diferitele domenii ... aceasta înseamnă că lumea, adică totalitatea evenimentelor observabile, prezintă uniformităţi structurale, care se manifestă la diferite nivele sau în diferite domenii prin trăsături de ordine izomorfe"[19].

În ce ne priveşte, ni s-a părut că definiţia propusă de von Bertalanffy nu este încă satisfăcătoare, deoarece funcţionarea ei este îngreunată, atât în planul analiticului cât şi în cel al sintezei holiste, de absenţa unui principiu ierarhic clar enunţat, ceea ce poate duce la uniformizare orizontală şi, implicit, la o destructurare a întregului pe care îl constituie existenţa în cadrul acestui model teoretic. O astfel de nediferenţiere este specifică aşa numitei teorii a „şireturilor de pantofi" (bootstrap), formulată de ... şi care, asimilată de curentul parareligios New Age, a dus la o nejustificată desconsiderare a întregii teorii a sistemelor.[20] Pentru a evita astfel de dificultăţi am recurs la varianta lui Günter Ropohl, îmbogăţită cu o structură ierarhică adecvată, după cum rezultă din definiţia care urmează: „Un sistem este un întreg care prezintă relaţii între anumite atribute, care este constituit din părţi, respectiv subsisteme interrelaţionate, şi care se delimitează ierarhic de ambient, respectiv de suprasistemul său"[21].

Aplicată exegezei biblice, teoria sistemelor în varianta Ropohl dă posibilitatea de a avea permanent în vedere întregul — Sf. Scriptură în ansamblul ei, referatul biblic asupra creaţiei — şi de a realiza în acelaşi timp un demers analitic extrem de riguros, pe baza căruia se pot realiza apoi trimiteri în plan orizontal spre structuri izomorfe prezente în ambianţa religioasă. În felul acesta se păstrează în permanenţă perspectiva ansamblului, în conformitate cu cea mai autentică tradiţie ortodoxă, dar se identifică şi nuanţe analitice care conferă valenţe noi acelui ansamblu. Spre a ilustra cele spuse voi da un singur exemplu: exegeza clasică nu vede în plantele din Fac. 1, 30 şi 3, 18 decât alimentele care se deosebesc de cele ale animalelor şi care suferă o modificare în urma căderii în păcat. Exegeza sistemică este în măsură să sesizeze prin intermediul aceloraşi plante o legătură sistemică a omului cu ansamblul creaţiei, consumul lor căpătând valoarea suplimentară de control asupra întregului pământ prin intermediul „plantelor" care îl includ. În felul acesta se conferă o specificitate concretă poruncii date de Dumnezeu omului în finalul lui 1, 29 de a stăpâni „peste tot pământul". Acesta ar fi un singur exemplu, din multe alte exemple posibile, pe care nu le mai putem aminti aici din considerente de spaţiu. Fără a trimite în mod special la fiecare dintre ele subliniem că, privite în ansamblul relaţiilor pe care le identifică analiza sistemică, ele deschid perspectiva unui text alcătuit dintr-o reţea de sensuri ierarhizate, ceea ce dezvăluie clarele valenţe hermeneutice ale metodei. În sprijinul

---

19 von Bertalanffy, **op. cit.**, p. 48.

20 A se vedea în acest sens Brună Würz, **New Age**, Editura de Vest, Timişoara, 1994.

21 Günter Ropohl, **Eine Systemtheorie der Technik**, Hanser, München/Wien 1979, p. 67.

acestei afirmaţii este suficient să facem o singură trimitere la lucrarea deja amintită a lui Paul Ricoeur. Referindu-se la Northrop Freye în contextul unei receptări tipologice a textului, el „vede în Biblie o reţea foarte ramificată de corespondenţe între tipuri şi antitipuri..."[22].

Nu ne putem imagina că acest sumar exerciţiu realizat cu ajutorul teoriei generale a sistemelor ar fi definitiv convingător, însă cu siguranţă că el a deschis perspectiva unei abordări exegetice noi, necesare, cu ajutorul unui instrumentar care trebuie însuşit. Datoria filozofiei este să exploreze aceste instrumente epistemice în marea lor majoritate încă necunoscute lumii teologice, pe care le şi introduce în circuitul exegetic al acesteia.

c) Cea de a treia staţionare „egipteană" o vom face în perimetrul teoriei literare. Dialogul cu aceasta ar putea să pară mult mai firesc decât cel anterior, dar nici el nu a fost practicat decât cel mult în legătură cu textele poetice ale Cărţii Psalmilor. Nu s-a studiat însă măsura în care anumite mijloace specifice analizei literare ar putea contribui nu numai la o mai bună înţelegere a textului scripturistic, dar şi la anihilarea unora dintre cele mai virulente atacuri îndreptate împotriva unităţii acestuia. O astfel de abordare a problemei ar fi însă utilă, pe de o parte pentru că aceste mijloace există, iar pe de alta pentru că în ultima vreme apar şi anumite încercări de abordare a Sf. Scripturi, sau a unor cărţi ale ei, în perspectiva „scriiturii" ei, ea fiind privită, aşadar, ca text literar[23]. Această întoarcere spre noile modele de înţelegere a operei literare este deosebit de interesantă în perspectiva integralităţii textului scripturistic şi a rolului care se acordă factorilor exteriori lui, cum ar fi, de pildă, relaţia cu mediul religios în care a apărut.

Privit prin prisma scriiturii, textul scripturistic este similar cu orice alt text literar şi în legătură cu el va trebui să se răspundă la următoarea întrebare: de care elemente trebuie să ţină seama în primul rând interpretarea, de cele care îl pun în legătură cu mediul istorico-cultural al genezei sale, sau de cele care îi relevă în mod prioritar imanenţa sa, care caută să-i scoată în evidenţă şi să-i cerceteze structura? Întrebarea aceasta este frecventă în cercetarea literară. Iată o exemplificare în acest sens: „Se poate susţine că orice situaţie istorică, orice factori de mediu pot modela o operă literară... un grup de cercetători consideră că literatura este în primul rând produsul unui creator individual, şi de aici trag concluzia că literatura ar trebui cercetată, în primul rând, prin prisma biografiei şi psihologiei autorului. Un al doilea grup caută principalii factori determinanţi ai creaţiei literare în viaţa organizată a oamenilor — în condiţiile economice, sociale şi politice; un alt grup, înrudit cu cel de mai sus, caută explicaţia cauzală a literaturii în alte creaţii colective ale minţii omeneşti,

22 P. Ricoeur, **op. cit.**, p. 24.
23 A se vedea, de pildă, Didi-Ionel Cenuşer, **Poetică şi poietică în Vechiul Testament**, Editura Universităţii din Sibiu, Sibiu 1997.

cum ar fi istoria ideilor, a teologiei şi a celorlalte arte. În sfârşit, există un grup de cercetători, care caută să explice literatura în lumina *Zeitgeist-ului*, adică a unui anumit spirit care ar reprezenta chintesenţa epocii, adică a unei anumite atmosfere intelectuale, a unui anumit „climat" de opinie, a unei anumite forţe unitare"[24]. Potrivit terminologiei pe care am mai folosit-o, în toate aceste situaţii este vorba de o receptare extrinsecă a fenomenului literar. Cercetarea literară priveşte însă textul şi în imanenţa sa, receptându-l în funcţie de nişte criterii referitoare exclusiv la propriile sale structuri, la dinamica lor interioară, la forţa lor de expresie. Iată cum este caracterizată de aceiaşi autori această abordare numită de noi intrinsecă: „În munca de cercetare literară punctul de plecare firesc şi raţional este interpretarea şi analiza operelor literare înseşi. La urma urmelor, numai operele justifică tot interesul nostru pentru viaţa unui scriitor, pentru mediul social şi pentru întregul proces[25]. Şi puţin mai jos: „În anii din urmă s-a produs o reacţie salutară, în sensul recunoaşterii faptului că studiul literaturii trebuie să se concentreze în primul rând asupra operelor literare"[26].

Este interesant de remarcat că în acest context apare un termen pe care noi îl folosim, cu un sens uşor modificat, pentru a fundamenta structura de ansamblu a demersului nostru. Este vorba de metoda intrinsecă, la *Wellek* şi *Warren* apărând şi cea extrinsecă. Aceasta din urmă ar putea fi definită în teologie ca metodă „istorico-critică", iar cea intrinsecă ar avea drept echivalent interpretarea textului din sine însuşi, aşa cum procedează cu precădere şi analiza sistemică. În ce ne priveşte, vom folosi termenii „intrinsec" şi „extrinsec" exclusiv în sensul religios-filozofic pe care l-am definit anterior.

Aici este momentul să coroborăm noua percepţie a fenomenului literar cu metoda sistemică, ceea ce ar duce la următoarea reformulare a întrebării anterioare: care ambianţă scoate în mai mare măsură în evidenţă sensul textului: cea concret istorică în care a apărut acesta, cu toate componentele enumerate de Wellek şi Warren, sau cea creată de operă în ansamblul ei, care face, în opinia autorilor citaţi, dar nu numai a lor, obiectul principalelor cercetări de critică literară contemporană[27]. În fond, ambele perspective sunt la fel de îndreptăţite, însă atunci când se pune problema identificării principalelor sensuri ale

---

24 **R. Wellek, Austin Warren: „Teoria Literaturii"**, Editura pentru literatură universală. Bucureşti 1967, p. 106.

25 Ibidem, p. 187.

26 Ibidem, p. 188.

27 Nu întâmplător am subliniat problema sensului, deoarece şi metoda hermeneutică extrinsecă, în varianta de critică lingvistică, priveşte textul în ansamblul său, însă doar pentru a lămuri anumite dificultăţi lexicale. Diferitele texte veterotestamentare nu sunt luate în considerare în primul rând sub aspectul continuităţii lor cu Noul Testament, ca revelaţie în cadrul unei anumite etape din istoria mântuirii, ci doar în raport cu mediul lor religios, cultural şi general istoric. Cele două orientări se conturează în funcţie de locul unde este căutat sensul.

propriei credinţe, pentru noi, creştinii, ar trebui să primeze relevanţa de astăzi a textului. Acesta ar fi un aspect care ar putea să ne orienteze opţiunea de principiu în favoarea uneia sau a alteia dintre cele două posibilităţi de abordare.

Mai remarcăm în încheierea acestor consideraţii referitoare la identificarea dimensiunii literare a textului revelat că în hermeneutică s-a introdus deja această perspectivă intrinsecistă asupra sa, după cum rezultă din următoarea remarcă foarte convingătoare a lui R coeur, care doreşte să sublinieze „... coerenţa unui câmp simbolic guvernat de legi pur interne de organizare şi de dezvoltare: ceea ce N. Frye caracterizează ca structură centripetă, pe care Biblia o împărtăşeşte cu toate marile texte poetice"[28].

3. *Exegeza biblică şi interreligioasă*

Ultimul aspect asupra căruia dorim să ne oprim se referă la abordarea exegetică a textului scripturistic în perspectivă interreligioasă. Filozofia religiei recurge la ea în primul rând pentru a clarifica anumite aspecte intrinseci ale propriului text, iar apoi pentru a putea formula pe baza fenomenologică plurireligioasă enunţurile esenţiale care îi constituie scopul ultim.

a) În ce priveşte acţiunea de clarificare, ea porneşte de la ideea că anumite sensuri nu sunt epuizate doar în contextul textului scripturistic, ci că prin raportarea acestuia la ambianţa religioasă mai largă sau mai restrânsă în care a apărut se pot detecta anumite izomorfisme sau precizări de sensuri care duc la aprofundarea celor biblice. Exemplele care pot fi evocate în această privinţă sunt numeroase, însă aici vom aminti doar unul, şi anume semnificaţia acordării numelui în Geneză 1 şi 2. Procesul acesta are acolo doi subiecţi, în Geneză 1 exclusiv pe Dumnezeu, în Geneză, 2 pe omul asistat de Dumnezeu. Analiza atentă a textului duce la concluzia că această operaţie face parte din însuşi procesul creaţiei, ceea ce este lesne de acceptat în cazul acţiunii lui Dumnezeu, dar mult mai greu când este vorba de om, deoarece acesta este chemat să numească făpturile aduse la el. Dificultatea care ia naştere în acest fel este înlăturată dacă recurgem la un text extrabiblic, oarecum paralel, respectiv la *Epopeea creaţiei lumii*[29]. Acolo ne apare într-o manieră cât se poate de explicită asocierea inseparabilă dintre *nume* şi *existenţă:* „Când sus cerul nu fusese încă numit / Iar jos pământul încă nu purta un nume...". Prin extrapolare se poate afirma că prin poruncindu-i omului să dea nume diferitelor

---

28 P. Ricoeur, op. cit., p. 25.
29 Epopeea creaţiei lumii, în „Gândirea ...", p. 14 scv.

nume, Dumnezeu îl asociază acţiunii sale creatoare şi stăpânitoare, ceea ce face ca textul respectiv să apară ca o explicitare a poruncii cu caracter mai general din Gen. 1, 29.

b) Asertarea unor enunţuri esenţiale la adresa religiosului a constituit principalul ţel urmărit de abordarea fenomenologică a multiplelor sale aspecte, cel puţin în viziunea principalilor reprezentanţi ai fenomenologiei religiei. Exemplar este în această privinţă *Tratatul de istorie a religiilor* al lui Mircea Eliade. Acestei metode fenomenologice i s-a reproşat însă prea marea detaşare de experierea concretă a unei anumite realităţi religioase, în locul acesteia propunându-se studierea fenomenologică a unei singure religii, rezultatul fiind extrapolat prin „transfer analogizant", asupra altor religii[30]. Reţinând necesitatea formulării unor enunţuri esenţiale prin analiza fenomenologică a *unei singure religii*[31], respectiv a celei creştine, credem că simplul transfer analogizant este insuficient, deoarece o serie de aspecte rămân insuficient clarificate, după cum am arătat în paragraful anterior. Se impune, aşadar, şi din această perspectivă recursul, la exegeza comparativă a textelor, pentru a se degaja cu mai mare claritate diferitele nivele de sens. Astfel, o privire comparativă asupra textelor referitoare la *potop* din Geneză, capitolele 6—10, şi *Epopeea lui Ghilgameş*, tăbliţa a 11-a[32] sugerează într-un prim plan de înţelegere că arca lui Noe avea un caracter cosmic, iar într-unul secund că indiferent de neajunsurile ei, tocmai această realitate fenomenală atotcuprinzătoare face obiectul acţiunii salvatoare a lui Dumnezeu.

Am încercat să creionăm pe parcursul acestei lucrări câteva dintre principalele traiectorii pe care se constituie relaţia dintre filozofia religiei şi exegeza textului religios în general şi a celui creştin în mod special. În final dorim să mai facem trei aprecieri cu caracter de concluzii.

În primul rând doresc să menţionez faptul că traiectoriile respective nu au fost desenate amănunţit ci doar conturate. Aceasta înseamnă că fiecare dintre ele comportă numeroase amplificări, în funcţie de complexitatea dialogului dintre lumea spirituală teologică şi extrateologică şi cea extrateologică realizat cu ajutorul filozofiei religiei.

---

30. Cf. P. Ricoeur, **op. cit.**, p. 18.

31 Acest aspect merită să fie subliniat în mod special fiindcă fenomenologia apare ca atare din comparatistica religioasă; cf. în această privinţă Günter Lanczkowski, **Einführung in die Religionsphänomenologie**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, p. 16 scv.

32 **Epopeea lui Ghilgameş**, în „Gândirea asiro-babiloneană în texte", Bibliotheca Orientalis, Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1975, p. 166 scv.

S-a putut constata apoi că şi la o sumară abordare aceste orientări prezintă clare izomorfisme. Dorim să subliniem că acestea nu sunt întâmplătoare, ci se datorează unei unităţi structurale profunde, care justifică în şi mai mare măsură abordarea lor interrelaţionată, care poate duce la identificarea unor sensuri noi ale textului scripturistic şi la aprofundarea celor deja cunoscute.

În final se poate aprecia că tocmai posibilitatea de aprofundare a unor sensuri, sesizate în perspectivă interreligioasă şi interdisciplinară, conturează rolul filozofiei religiei de a fi factor relaţional, unificator, atât în interiorul spaţiului teologic şi în raport cu cel exterior lui.

Arhid. Lect. Dr. Dorin OANCEA

DE LA EVANGHELIA VORBITĂ LA EVANGHELIA SCRISĂ

Se pare că noţiunea de „evanghelie" ca substantiv singular (to evanghélion), bunavestire sau veste bună este o creaţie creştină din timpurile cele mai străvechi ale propăvăduirii creştine în limba elină. S-ar putea să provină din cercurile eleniştilor, despre care ştim din FA 6. În textele elenistice se foloseşte verbul evanghelízesthai pentru propovăduire, substantivul fiind utilizat până în anii 80 ai erei creştine numai la plural tà Evanghelia, ceea ce corespunde exact folosirii cuvântului în engleză la plural, news sau good news. Prima dată apare substantivul singular în texte nebiblice o generaţie după scrierile Sf. Pavel în legătură cu cultul împăratului. Desigur este posibil ca acest substantiv să fi fost folosit oral sau în texte pierdute înainte de apariţia creştinismului, dar nu putem dovedi acest lucru.

Noţiunea de evanghelie (to evanghélion), este folosită la Sf. Pavel pentru a exprima conţinutul scurt fixat: „Hristos a murit pentru noi şi a înviat". Astfel descrie Sf. Pavel noţiunea de evanghelie, 1Cor. 15, 2—5. Această evanghelie are sensul de proclamare a vestei celei mai însemnate pentru viaţa creştinului. Acceptarea acestei proclamări va fi numită credinţă, o credinţă care nu este supusă nici unui fel de condiţii umane sau legale. Acceptarea evangheliei aduce salvare. De aceea Sf. Pavel luptă împotriva acelora care proclamă o „altă evanghelie", care mai prevede împlinirea unor condiţii fără de care salvarea n-ar fi posibilă. O altă evanghelie nu există, spune el Gal 1, 6—7.

Reiese clar din această poziţie fermă a Sf. Pavel că evanghelia este pentru el sâmburele şi rezumatul întregii propovăduiri creştine. Orice predică se va orienta la această proclamare a morţii lui Hristos pentru noi.

De la acest limbaj foarte precis la concepţia evangheliei ca o scriere care conţine faptele, cuvintele şi patimile lui Iisus nu este un drum prea lung. Evanghelistul Marcu cunoaşte noţiunea de evanghelie ca proclamarea lui Hristos cel Răstignit, şi foloseşte de aceea noţiunea de evanghelie pentru istorisirea patimilor lui Hristos (Mc 14, 9). Cartea sa nu este încă concepută ca „evanghelie" ci ca o prezentare a „începutului evangheliei" şi la sfârşit al evangheliei propriu-zise, aceasta fiind povestirea patimilor lui Hristos ca o moarte a fiului lui Dumnezeu în favoarea noastră şi învierea sa din morţi.

Ceilalţi evanghelişti nu folosesc pentru cărţile lor noţiunea de evanghelie, evanghelistul Luca ferindu-se chiar de cuvântul evanghelie şi folosind numai verbul evanghelízesthai. Dar deja în Didahia celor 12 Apostoli se vorbeşte de Cartea lui Matei ca evanghelie, dacă de pildă se spune (8, 2) că Domnul a poruncit în evanghelie să fie spusă rugăciunea Tatăl nostru în versiunea lui Matei. Observăm, deci, că noţiunea de evanghelie pentru redările scrise ale tradiţiilor privind cuvintele şi faptele lui Iisus pătrunde foarte repede în

limbajul creştin. Aceasta nu este de mirare pentru că pentru creştinii din secolul doi tot ceea ce se ştie de viaţa şi patimile lui Iisus sunt veşti bune, veşti necesare pentru orientarea spre o viaţă cu adevărat creştină.

După aceste observaţii privind cuvântul evanghelie doresc să trec la conţinutul tematicii de astăzi, vorbind despre bunavestire de la propovăduirea lui Iisus până la notificarea vieţii sale în cele patru evanghelii.

Ştim cu toţii că Iisus nu a scris, ci a vorbit. Nu ne oprim la întrebarea, dacă a ştiut să scrie, deoarece această întrebare ne îndrumă în altă direcţie, specificăm că faptele lui Iisus au fost povestite de oamenii care îl admirau, de discipoli şi creştini. Nici predicile sale nu au fost scrise şi învăţate. Din predicile sale, care au durat multe ore, cum reiese din specificările evangheliştilor, ascultătorii au reţinut trei lucruri:

a) tematica generală: apropierea împărăţiei lui Dumnezeu;
b) parabolele ca istorisiri mai lungi;
c) fraze deosebite, până atunci neauzite.

Astfel se reproduc predici însemnate până în zilele noastre. Au mai fost, probabil, reţinute unele cuvinte adresate discipolilor săi în formă mai lungă. Cred că o astfel de unitate păstrată este cuvântarea cu privire la griji (Matei 6, 25—33).

Aceste texte reţinute de discipoli şi admiratorii lui Iisus au fost predate altor oameni, în cazul misiunii celor 12 sau povestindu-se la vecini, în timpul vieţii lui Iisus. Niciodată aceste cuvinte nu au fost redate obiectiv, adică cu reţinere, ci totdeauna cu multă emoţie ca ceva nemaipomenit, neascultat până atunci. Emoţiile în care au fost redate cuvintele au fost primul comentar al lor. Putem deduce de aici că în locul predicii lungi a lui Iisus în care au fost împachetate cuvintele sau parabolele au revenit emoţiile, comentariile mici, emoţionale ale ascultătorilor cum ar fi: auzi măi, ce a spus...

După moartea şi învierea lui Iisus aceste cuvinte, chiar şi parabolele au fost adunate. Desigur, discipolii ştiau ce să propovăduiască. Dar unii îşi aminteau mai bine de unele texte, alţii de altele. Prin comparaţie ne dăm seama că Matei a cunoscut cu mult mai multe tradiţii despre Iisus ca Marcu şi de asemenea Luca şi observăm totodată că aceste tradiţii nu sunt aceleaşi. De aceea presupunem astăzi că discipolii lui Iisus au început să colecteze cuvintele lui Iisus pe tematici. Cu privire la viaţa creştinească au fost combinate textele care acum sunt redate Lc 6, 20—49, în cuvântarea de la câmpie, Lk 10, Mt 10 au texte privind misiunea, Lc 7, 18—35/Mt 11, 2—19 se află texte privind pe Ioan Botezătorul. Textele specifice ale Sf. Luca au aceeaşi viziune privind acceptarea păcătoşilor şi procedura de folosire a banilor astfel încât se poate stipula că au fost reţinute într-o comunitate aparte, putând fi chiar Ierusalimul. Parabolele specifice ale lui Matei au de asemenea o axare specială ceea ce mă determină să cred că au fost adu-

nate de o comunitate creştină, probabil a acelora care l-au ascultat pe Iisus împrejurul lacului Ghenizaret.

Istorisirea patimilor lui Iisus, care se află în toate evangheliile a fost probabil primul text scris, poate chiar din anii 40, folosit fiind poate pentru o citire liturgică în ziua de vineri, sau numai anual la vinerea mare. Mi se pare că această istorisire a avut ca titlu „Evanghelia lui Hristos", comentându-se astfel vechea tradiţie foarte scurtă „Hristos a murit pentru noi" ca nucleul evangheliei.

Dar concepţia de a scrie o carte întreagă, redând viaţa lui Iisus îi aparţine lui Marcu. Mi se pare că a lucrat ani întregi până a ajuns la acel moment să scoată cartea sa, şi a scos-o în criza marelui război contra iudeilor în momentul în care tradiţia orală era ameninţată de pierdere, creştinii împrăştiindu-se, într-o epocă în care marii apostoli ca Petru şi Pavel erau deja morţi. Marcu a fost după tradiţie traducătorul predicilor Sfântului Petru. Ceea ce menţine această tradiţie este că Marcu a fost un om care cunoştea bine limba greacă. Sintactica sa este încă semitizantă, ceea ce indică că a colectat textele sale din texte care erau în forma originală, concepute în limba ebraică. Dar observăm că Marcu a introdus în cartea sa motivul morţii lui Hristos pentru noi mai explicit decât ceilalţi trei evanghelişti. A păstrat, deci, mai precis însemnătatea principală legată de cuvântul evanghelie că „Hristos a murit pentru noi".

De la propovăduirea evangheliei la scrierea cărţilor a fost un drum destul de lung, în care textele mici au fost adunate întâi în colecţii reduse pentru a fi folositoare predicatorilor sau învăţătorilor credincioşilor în micile comunităţi creştine de pe atunci. Fixarea în forma literară nu s-a produs de azi pe mâine. De aceea marele Papia putea să spună în secolul doi, că adevărata evanghelie este cea propovăduită, cea vorbită şi nu cea scrisă.

Această menţiune îşi are actualitatea până astăzi. Credinţa se transmite în foarte puţine cazuri prin citirea Scripturii, în cele mai multe pe cale orală, omul care propovăduieşte fiind simţitor mesagerul Domnului său. Aprofundarea se face ulterior prin Scriptură. Ca să convingi un om trebuie să fii convingător şi anume nu numai cu cuvintele ci şi cu viaţa. Astfel a început propăvăduirea, viaţa lui Iisus fiind primul comentar al cuvintelor şi faptelor sale. Şi acest lucru rămâne valabil. Viaţa noastră, a slujitorilor lui Dumnezeu şi a lui Iisus este comentariul propovăduirii noastre, evanghelia orală fiind până în momentul de faţă forţa bisericii.

Dar această evanghelie orală se alimentează astăzi din evanghelia scrisă, fixată în mai multe voci, dându-ne astfel nouă posibilitatea să auzim mai multe glasuri şi să integrăm glasul nostru în corul minunat al acelora care lucrează pentru împărăţia cerurilor.

Prof. Dr. Hanz KLEIN
Facultatea de Teologie Evanghelică, Sibiu

PROFEŢIILE MESIANICE DIN CARTEA PROFETULUI DANIEL ÎN VIZIUNEA PATRISTICĂ*

Scrierile Sfinţilor Părinţi ai Bisericii constituie pentru viaţa religios-morală a **„trupului mistic al Mântuitorului"** seva din care creşte şi se hrăneşte etosul creştin apologetic, exegetic şi misionar al acestuia. Scrierile lor reflectă dinamismul Sfintei Tradiţii care creează forţa creşterii sau a extinderii în social a lui Hristos ca Eclesia cea una şi nedespărţită care dă viaţa cea adevărată şi neîmbătrânitoare şi care realizează şi introduce în istorie adevărata Împărăţie. Membrii sau mădularele vii ale acestei Împărăţii sunt definite de **„trăirea în Hristos"**, acesta este adevăratul ţel al vieţuirii creştine, ale cărui etape sunt tema principală a cugetării patristice. În acest sens Sfinţii Părinţi disting trei etape majore ale prezenţei lui Hristos în istoria umanităţii: **Hristos prezent prin vestirea profetică; Hristos prezent ca persoană istorică recapitulativ-restauratoare şi Hristos prezent în istorie ca realitate euharistică şi eclesială prin lucrarea Sfântului Duh, până la sfârşitul veacurilor.**

Prezenţa celei de a doua persoane a Sfintei Treimi în Vechiul Testament este identificată cu **„firul roşu"** care străbate întreaga perioadă vechitestamentară ca promisiune dumnezeiască începând cu **Protoevanghelia** şi încheind cu profeţia lui Daniel privitoare la **Săptămânile de ani,** adică cu datarea exactă a actului întrupării Mântuitorului Iisus Hristos. În exegeza patristică apare adesea identificarea lui **„Malak Iahve"** cu Mântuitorul Iisus Hristos.[1]

Din această perspectivă o reevaluare a poziţiei exegetice a Sfinţilor Părinţi cu privire la fondul mesianic vechitestamentar oferă posibilitatea precizării relaţiei dintre cele două Testamente, caracterul lor unitar, dar, deopotrivă, ne oferă posibilitatea prezentării sensului eshatologic al profeţiilor mesianice din care se desprinde caracterul actual al acestora şi forţa lor pedagogică manifestată în vederea realizării unităţii şi unicităţii eclesiei, percepută ca Împărăţia Cerurilor pe pământ, împărăţia cerurilor în istorie, în acţiunea restauratoare şi de transcendere a creaţiei prin Hristos în veşnicie, la statutul de cer nou şi pământ nou. Calea transcenderii nu începe doar cu întruparea Fiului lui Dumnezeu, ci ea premerge acestui fapt supranatural în istorie şi constă din totalitatea eforturilor religios-morale şi liturgice pe care omenirea le face pe drumul apropierii sale de Dumnezeu. Un asemenea moment, un asemenea pas realizat de omenire pe calea statornicirii legăturii sale cu Dumnezeu, alături de cei trei tineri din Babilon, este văzut şi prezentat de Sfinţii Părinţi ca model de viaţă morală şi statornicie în credinţa, în singurul şi adevăratul Dumnezeu.

---

* Lucrare de seminar alcătuită şi susţinută în cadrul cursurilor de doctorat sub îndrumarea P. C. Pr. prof. univ. dr. Dumitru Abrudan care şi-a dat avizul pentru publicare.

1 Pr. Prof. ATHANASIE NEGOIŢĂ, **Teologia biblică a Vechiului Testament,** Bucureşti, 1992, p. 55.

Profetul DANIEL — misiunea sa istorică

Profetul Daniel — al cărui nume se traduce: Dumnezeu este judecătorul meu sau judecătorul lui Dumnezeu se încadrează perfect în coordonatele profetismului vechitestamentar, deşi în **Biblia** ebraică cartea lui este trecută în rândul haghiografelor (ketuvim). Era de spiţă regală (Dan. 1, 3; Is. 39, 7), fiind dus în captivitatea babilonică în anul al III-lea al domniei lui Ioachim (605 — prima deportare), unde s-a bucurat de unele drepturi civile deosebite de a celorlalţi concetăţeni datorită înţelepciunii de care a dat dovadă dar a suportat şi unele privaţiuni determinate de invidia cârmuitorilor imperiali. În toate s-a dovedit încrezător în Domnul şi răbdător.

Date cu privire la viaţa şi activitatea profetului Daniel înainte de deportare avem în cuprinsul părţii istorice a cărţii sale în Babilonia. După ce este dus ostatec împreună cu Anania, Misail şi Azaria (Sedrach, Mesach şi Abed-Nego) el este pregătit, după rânduiala caldeiană, de către eunucul Aşpenaz în disciplinele necesare administraţiei. Încă din această perioadă, cei patru tineri se remarcă ca fideli observatori şi plinitori ai credinţei iudaice. Respectând prescripţiile mozaice privitoare la alimentele curate şi necurate ei se arată mai chipeşi şi mai înţelepţi decât toţi tinerii, fapt care face să fie numiţi în posturile cheie ale imperiului. După tâlcuirea visului lui Nabucodonosor (cap. II), Daniel este numit locţiitor regal, Sfinţii Părinţi subliniază, în acest caz, sinonimia dintre viaţa profetului şi cea a lui Iosif, ambele constituind semne certe ale manifestării proniei divine faţă de poporul ales.[2] În timpul lui Darius Medul, profetul Daniel îşi păstrează înalta funcţie de satrap, bucurându-se de apreciere deosebită din partea acestuia. Această atitudine a regelui a stârnit gelozia celorlalţi doi satrapi care, uneltind împotriva lui Daniel, îl determină pe rege să-l arunce în groapa cu lei unde un înger al Domnului îi aducea mâncare şi îl apăra împotriva fiarelor. Avem din nou în faţa noastră un semn cert al manifestării proniei şi al afirmării în faţa păgânilor a adevăratului Dumnezeu, care nu-şi părăseşte pe cei aleşi în necazuri, ci, protejându-i îşi afirmă fidelitatea.

Din această succintă prezentare putem conchide că Profetul Daniel în cadrul istoric al robiei babiloniene a fost, prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, **un mărturisitor din fapte al credinţei celei adevărate:** postitor (c. 1, 8), rugător (de trei ori pe zi se ruga cerând milostivirea lui Dumnezeu, c. 6, 11), ascultător doar al poruncii dumnezeieşti şi nu al celei omeneşti, alături de ceilalţi trei tineri (c. 3; c. 6), fapte care au menţinut trează credinţa conaţionalilor săi şi care au determinat pe regi să afirme în scrieri circulare că adevăratul Dumnezeu este cel al lui David, Anania, Azaria şi Misail (c. 2, 47; 3, 28; 4, 31.34; 3, 31-33 — scrisoarea lui Nabucodonosor; 6, 26-28 — scrisoarea lui Darius Medul). În cadrul responsabilităţilor sale administrative s-a dovedit a fi cel mai înţelept şi

---

2 I. B. PELT, **Histoire de l'Ancien Testament**, Paris, 1925, p. 343.

mai competent dintre slujitorii imperiali, fapte prin care, cu siguranţă, a ajutat pe conaţionalii săi, uşurându-le robia şi amintindu-le, prin aceasta, profeţia lui Ieremia care se va împlini pentru că Domnul nu i-a părăsit.

Peste Daniel era **„Duhul Dumnezeului celui Sfânt"** şi de aceea lui i s-a descoperit tâlcul viselor lui Nabucodonosor şi a vedeniei lui Belşaţar, creându-i posibilitatea afirmării supremaţiei singurului Dumnezeu adevărat şi a necesităţii răscumpărării păcatelor şi a nedreptăţilor **„prin fapte de dreptate şi milă"** (4, 24), impunând, astfel, standardul vieţii morale autentice în faţa păgânilor regi care în mai multe rânduri l-au binecuvântat pe Dumnezeu în laude şi doxologie care sunt asemănătoare cântării lui Daniel (2, 20-30) în care acesta, pe linia psalmodiei iudaice, preamăreşte pe Dumnezeu Cel plin de putere şi înţelepciune, veşnic, cel care schimbă timpurile şi ceasurile, care descoperă cele ascunse şi în care sălăşluieşte lumina, Dumnezeul părinţilor săi care a revărsat peste sine darul înţelepciunii, încât a putut tâlcui **„vise şi vedenii"**, încât a putut profeţi.

Profetul DANIEL — misiunea sa profetică (605 - 530 a. Chr.)

Datorită preocupărilor sale administrative, care l-au absorbit, activitatea sa profetică nu a fost identică cu a celorlalţi profeţi care au lăsat totul pentru a profeţi, ci el a vorbit prin exemplul credinţei şi al faptelor religios morale, prin tâlcuirile minunate, arătând că Dumnezeu nu a părăsit pe poporul ales.

Dimensiunea profetică a activităţii sale nu constituie un segment aparte în viaţa profetului, ea fiind spontană, născută din necesităţile interne ale comunităţii iudaice, din situaţiile de mister în care se afla regalitatea şi din trăirile religioase ale profetului căruia Dumnezeu a voit să-i descopere voia Sa cu privire la poporul ales, dar şi cu privire la ansamblul general al regatelor şi al popoarelor, desfăşurând, astfel, un profetism cu valenţe universaliste evident, care vizau diferite segmente temporale ale istoriei umanităţii, începând cu perioada în care trăia, continuând cu timpul mesianic şi oferind dimensiunea necesară perceperii perioadei eshatonului. De aceea Profetul Daniel a fost numit **„profetul popoarelor"**, **„profetul majestăţii divine"** sau **„bărbatul doririlor"**.[3]

Despre chemarea sa la profeţie nu avem date similare celor din cărţile profeţilor mari, doar din cuprinsul cărţii sale aflăm că a avut vise şi vedenii, pe care le-a tălmăcit, purtat fiind de Duhul lui Dumnezeu, fapte ce definesc viaţa unui profet autentic. Caracterul veridic al prezicerilor sale, care se refereau atât la timpul în care a trăit, cât şi la viitor, se vede de acolo **că acestea s-au împlinit. Pentru acest fapt Biserica creştină îl socoteşte profet şi datorită exactităţii profeţiilor sale îl aşează în grupul celor patru mari profeţi.** Cartea a fost scrisă mult mai târziu, în

3 Pr. Prof. N. CIUDIN, **Studiul Vechiului Testament — manual pentru Seminariile Teologice**, Bucureşti, 1987, p. 206.

secolul II î.Hr., dar exactitatea profeţiilor a determinat hotărârea Bisericii.

Cartea lui Daniel este bogată în locuri mesianice, care se află la sfârşitul fiecărei viziuni. În capitolul 2, 44-45, împărăţia mesianică este simbolizată printr-o piatră mică, care devine un munte mare, după ce a răsturnat statuia. În capitolul al şaptelea intervine Fiul Omului, căruia Cel Vechi de zile îi dă puterea de a judeca pe antihrist. Împărăţia mesianică este descrisă şi în cap. 9, 27 şi 12, 24.

Eshatologia din cartea sa este mult mai explicită decât la profeţii anteriori (Isaia 11, 6-24; 27; Zaharia 12-14). El, descriind ultimele timpuri, arată diferitele faze succesive ale acestora. Vorbeşte despre încercările şi suferinţele poporului biblic, despre judecata universală, îndeplinită de către Dumnezeu însuşi, despre condamnarea celor răi, despre desfiinţarea răului şi a păcatului, despre inaugurarea împărăţiei mesianice (2, 44; 7, 27) şi despre faptul că învierea morţilor va premerge împărăţiei mesianice, **„toţi se vor ridica din ţărână, unii vor merge spre viaţa veşnică, iar alţii, spre osânda veşnică"**,[4] elemente identice cu cele prezentate de Mântuitorul şi redate de Sf. Ev. Ioan în cap. 5.

Cartea are, de asemenea, în cuprinsul său bogate învăţături morale: **„incredibilis fidei magnitudo"** spune Fericitul Ieronim, umilinţa şi recunoştinţa faţă de Dumnezeu, meditarea şi studiul **Scripturilor,** abstienţa şi postul, rugăciunea stăruitoare — fapte care vor constitui, pentru cugetarea patristică locuri de referinţă pentru afirmarea unităţii **Scripturii** şi a unicităţii dezideratului moral vizat de cele două **Testamente: relaţia liber consimţită a omului cu Dumnezeu în vederea desăvârşirii sale necesare pentru dobândirea vieţii veşnice,** temă care constituie centralitatea operelor patristice.

Locurile mesianice clasice, după opinia celor mai mulţi exegeţi creştini,[5] din cartea Profetului Daniel sunt:

1. **Împărăţia păcii** (2, 44)
2. **Fiul Omului** (7, 13)
3. **Cele şaptezeci de săptămâni** (9, 24-27)

Asupra acestora şi asupra pasajelor cu conţinut moral se opreşte adesea atenţia Sfinţilor Părinţi care le folosesc în scop apologetic, misionar şi ca exemplu de viaţă relgios-morală ce stimulează în sânul comunităţii un progres duhovnicesc real. De aceea ei se folosesc îndeosebi de interpretarea sensului spiritual al simbolurilor folosite de profet ca: **„a cincea împărăţie"** (c. 2) va fi una spirituală, având structură transcendentală, nimeni nu este autorizat, din cei de pe pământ, să o conducă; Sf.

---

4 Pr. Prof. Dr. IOAN G. COMAN, **Patrologie,** Bucureşti, 1985, vol. II, p. 69—70.

5 Cf. Pr. prof. Dr. N. NEAGA, **Hristos în Vechiul Testament,** Sibiu, 1944; CHARLES AA. BRIGGS, **Mesianic Prophecy,** New-York, 1988; cf. E. W. HENGSTENBERG, **Christology of the Old Testament,** Michigan, 1970 — ca de altfel şi Sfinţii Părinţi la care vom face referiri în continuare.

Ioan Gură de Aur în comentariul său la cartea lui Daniel[6] prezintă învăţătura despre omotimia Fiului cu Tatăl şi existenţa Sa din veşnicie, care este în corelaţie cu mărturisirea treimică din **rugăciunea Domnească;** Origen şi Eusebiu, Ieronim ş.a. aplică toate aceste texte la persoana Mântuitorului, aducând în interpretarea lor unele conotaţii mariologice care determină afirmarea existenţei în persoana Mântuitorului a celor două firi unite în **„bar enoş".**

Din aceste considerente vom prezenta în cele ce urmează viziunea exegetică a Sfinţilor Părinţi privitoare la profeţiile danielice.

Profeţiile mesianice din cartea lui Daniel în interpretare patristică

Unii Sfinţi Părinţi ca Ipolit, Sf. Ioan Gură de Aur şi Chiril al Ierusalimului au alcătuit comentarii la întreaga carte a lui Daniel, alţii ca Origen, Ieronim, Teodoret, Clement Alexandrinul, Eusebiu de Cezareea, Atanasie cel Mare, Maxim Mărturisitorul, Ioan Cassian au folosit în expunerea lor soteriologică, eclesiologică şi apologetică doar textele mesianice din cartea lui Daniel. De asemeni, în cazul citării textelor evanghelice cu referire la eshatologie au fost folosite, chiar şi de către Mântuitorul, cuvintele profetului Daniel. Ne vom opri asupra fiecărei profeţii mesianice în parte subliniind dimensiunea sau linia exegezei patristice.

1. Împărăţia păcii (Daniel 2, 44-45)

„În vremea acestor regi, Dumnezeul cerului va ridica *un regat veşnic* **care nu va fi nimicit niciodată şi care nu va fi trecut la alt popor; El va sfărâma şi va nimici toate aceste regate şi singur El va rămâne în veci.**

După cum tu ai văzut că o piatră a fost desprinsă din munte, *nu de mână,* **şi a zdrobit fierul, arama, lutul, argintul şi aurul, Marele Dumnezeu a dat de ştire regelui ceea ce va fi în viitor . . .".**

Această profeţie mesianică despre împărăţia veşnică este în directă relaţie cu visul lui Nabucodonosor despre statuia cu cap de aur, piept de argint, pântecele de aramă şi picioarele de argilă, pe care o stâncă coborâtă din înălţime o loveşte şi o sfărâmă.

Cele patru părţi ale colosului, cu picioarele de lut, reprezintă patru împărăţii: Babilonia, medo-Persia, Greco-Macedonia şi Imperiul Roman. Stânca este împărăţia lui Dumnezeu. Aceste împărăţii lumeşti sunt prezentate în ordinea descreşterii lor valorice, după cum sunt reprezentate material. Cea de-a cincea împărăţie este una spirituală. Ea îşi începe existenţa pe pământ, dar nu pe ruinele celor patru împărăţii, ci fiinţează deodată cu acestea[7] şi în sens crescător. Caracterul genuin al ei este universalismul şi veşnicia.

---

6 Sf. IOAN GURĂ DE AUR, **Comentariu la Cartea Daniel**, MG, tom. 56, col. 193—246.

7 Pr. prof. Dr. N. NEAGA, **Op. cit.**, p. 97.

Profetul Daniel se detașează de ideea reactivării teocrației vechi, în dimensiunile exegezei danielice remarcând un fapt mai puțin prezentat în cadrul gândirii iudaice clasice: Sf. Iustin Martirul și Filosoful în lucrarea **Dialog cu iudeul Trifon,** interpretând textul din Daniel 2, 45 spune că Mântuitorul nu S-a născut din sământă omenească, **„de aceea se spune despre El că este** «piatră tăiată fără mâini omenești» **(Daniel 2, 34) căci când zicem că este piatră netăiată de mâini omenești arătăm că El nu este o lucrare omenească, ci o lucrare a voinței Părintelui tuturor, Dumnezeu, Care l-a dat la iveală“.**[8] În acest context hristologic este afirmată și învățătura mariologică a nașterii din fecioară, că Maica Domnului este Muntele din care se desprinde această piatră pe care mulți nu au băgat-o în seamă și a ajuns să se facă împărăție veșnică — Hristos, Cel Care a fost simbolizat în rai prin pomul vieții și căruia îi slujesc îngerii.[9]

Origen folosește exemplul lui Nabucodonosor ca pe o realitate tipică, cu scopul emulativ duhovnicesc, spunându-ne că la fel cu regele și noi, **„peregrinii din vremea aceasta“,** ridicăm chipuri de aur în care ne mărginim și ne pierdem. De aceea atenția noastră trebuie să fie focalizată pe Înțelepciunea care zice: **„și-a zidit sieși casă“,** adică Domnul S-a întrupat, fără lucrare de mână omenească, prin voința Celui Vechi de zile, în trupul Fecioarei precum a zis Daniel: **„o piatră s-a desprins, nu de mână, și a crescut munte mare“.**[10] Acesta este lăcașul sfânt, din trupul pe care l-a luat Sieși cel desprins nu de mână, adică fără osteneală omenească, din firea omenească și din substanța cărnii.[11]

Așadar, Sfinții Părinți descoperă dincolo de sensul istoric al profeției dimensiunea sa revelatoare mariologică prin care credinciosul poate ajunge la adevărata cunoaștere și închinare, problematică care a determinat, în vremea Sf. Iustin Martirul, dialogul catehetic cu iudeul Trifon, deplin actual zilelor noastre.

2. **Fiul Omului (Daniel 7, 13-14)**

„Am privit în vedenia de noapte, și iată, pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului și El a înaintat până la Cel vechi de zile, și a fost dus în fața Lui.

Și Lui I s-a dat stăpânirea, slava și împărăția, și *toate popoarele, neamurile și limbile Îi slujim Lui.* **Stăpânirea Lui este veșnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăția Lui nu va fi nimicită niciodată“.**

Profetul Daniel folosește expresia **„ke bar enoș“** în cazul textului de față, iar cu referire la sine folosește **„ben adam“.** Aceste fapte nu arată ca și în cazul profetului Iezechiel că **„ben adam“** reprezintă o existență cu înțeles mult mai înalt. Mântuitorul în Matei 26, 61 folosește expresia cu referire la propria persoană arătând că cel pe care l-a văzut Daniel

8 Sf. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, **Dialog cu iudeul Trifon,** în **Apologeți de limbă greacă,** *Colecția Părinți și Scriitori Bisericești,* p. 107.
9 **Ibidem,** p. 181.
10 ORIGEN, **Scrieri alese,** Partea a treia, PSB, vol. 8, p. 71.
11 **Ibidem,** partea întâi, vol. 6, p. 106 și 304.

venind pe norii cerului, este chiar El. Deci **„bar enoș"** — cel care coboară din cer, pe norii cerului, nu este un om obișnuit, ci este Mesia, și nu o personificare a împărăției Sale. Sfinții Părinți identifică expresia **„Fiul Omului"** cu expresia **„Fiul lui Dumnezeu"**, deducere corectă din punct de vedere dogmatic, dar inadmisibilă din punct de vedere gramatical.

Sfântul Ipolit, folosindu-se de interpretarea tipologică, afirmă că Hristos este cel care dă mărturie pentru Suzana; El se află în cuptorul de foc (Comentar la Daniel 1, 19; 1, 21; 1, 28; 2, 30, 32); nu are încă nume în vremea lui Daniel (**Op. cit.**, II, 34)[12]; degetele mâinii scriind pe peretele lui Belșațar anunțau întruparea Lui (3, 14). Din punctul său de vedere Logosul, conform prezentării din cartea Daniel, este o forță divină neprecisă care se opune răului și care, ca **„Fiul Omului"** este adus pe un nor de către arhangheli pentru a primi de la **„Cel bătrân de zile"** stăpânirea, puterea și împărăția ca să-i slujească toate popoarele, neamurile și limbile în veac.[13]

Dacă în viziunea Sf. Ipolit doctrina Logosului nu era clară, Sfântul Iustin Martirul și Filozoful dovedește cu argumente vechitestamentare că în cazul Mântuitorului este vorba de două veniri: una ca fiu disprețuit și blestemat și o a doua „întru slavă pe norii cerului" ca poporul iudeu să-L recunoască pe Cel pe Care L-au împuns cu sulița,[14] că a Lui este împărăția veșnică (Daniel 7, 26-27),[15] de aceea va veni slăvit și judecător al tuturor „ca un fiu al Omului" (Daniel 7, 13-14)[16] pentru că S-a arătat și a fost bun, dar cu toate acestea nu înseamnă că El a fost din sămânță omenească.[17] Iar Sf. Atanasie cel Mare folosește textul din Daniel 7, 10 „că mulți Arhangheli, multe Semne și Stăpânii și Domnii, mii de mii și zeci de mii stau de față slujind și gata spre a fi trimiși" pentru a combate erezia ariană care făcea din Mântuitorul o creatură. Deci din slujirea pe care îngerii i-o aduc vedem că nu este înger în trup, ci Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat.[18] Elementele descriptiv-argumentative atanasiene sunt complementarizate de gândirea exegetică a Sf. Ioan Gură de Aur care spune că „Profetul Daniel anticipează dubla natură a Fiului, adică în viziunea sa el vede pe Mesia Dumnezeu și om totodată". După interpretarea Sf. Ioan Hrisostom locul scripturistic învață că: Fiul este de o ființă cu Tatăl; Fiul vine în lume după Tatăl (căci Tatăl șade pe tron în timp ce Fiul vine pe nori); Fiul este din veci (căci mai înainte de a veni în lume era în nori),[19] fixând, astfel, reperele gândirii hristologice autentice.

---

12 HIPPOLYTE, **Commentaire sur Daniel, Sources Chretiennes**, 11, 1947, p. 392.
13 Pr. prof. Dr. I. G. COMAN, **Op. cit.**, p. 64.
14 Sf IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, **Op. cit.**, p. 107.
15 **Ibidem**, p. 141.
16 **Ibidem**, p. 145.
17 **Ibidem**, p. 181.
18 Sf. ATANASIE CEL MARE, **Scrieri**, partea I, în PSB, vol. 15, București, 1987, p. 261.
19 Sf. IOAN GURĂ DE AUR, **Op. cit.**, col. 232.

3. **Cele şaptezeci de săptămâni (Daniel 9, 24-27)**

„Şaptezeci de săptămâni sunt hotărâte pentru poporul tău şi pentru cetatea ta cea sfântă până ce fărădelegea va trece peste margini şi se va pecetlui păcatul şi se va ispăşi nelegiuirea, până ce dreptatea cea veşnică va veni, vedenia şi proorocia se vor pecetlui şi se va unge Sfântul Sfinţilor.

Să ştii şi să înţelegi că de la ieşirea poruncii pentru zidirea din nou a Ierusalimului şi până la Cel de Sus - Cel Vestit - sunt şapte săptămâni şi şaizeci şi două de săptămâni; şi din nou vor fi zidite pieţele şi zidul din afară, în vremuri de strâmtorare.

Iar după cele şaizeci şi două de săptămâni, Cel uns va pieri fără să se găsească vreo vină în El, iar poporul unui domn va veni şi va dărâma cetatea şi templul. Şi sfârşitul cetăţii va veni prin potopul mâniei lui Dumnezeu şi până la capăt va fi război — prăpădul cel hotărât.

Şi El va încheia legământ cu mulţi într-o săptămână, iar în mijlocul săptămânii va înceta jertfa şi prinosul şi la templu va fi urâciunea pustiirii, până când pedeapsa nimicirii cea hotărâtă se va vărsa peste locul pustiirii".

Profeţiile danielice îşi ating culmea în 9, 24-27, în profeţia numită: Cele şaptezeci de săptămâni. După descifrarea sensului numerelor, această profeţie s-a dovedit a fi una dintre cele mai exacte profeţii. Descifrarea a creat însă multe discuţii. Acceptarea textului ebraic în care apare **„şabuim"** — şeptimi — termen ce ne lasă libertatea de a ne gândi la un ciclu de şapte săptămâni sau şapte ani uşurează cu mult interpretarea, faţă de alternativa grecescului **endomades**. Comentatorii se gândesc la şeptimi, săptămâni de ani. Şaptezeci se înmulţeşte cu şapte, iar suma rezultată indică termenul final, adică $70 \times 7 = 490$ de ani. Elaborarea acestui calcul ţine seama de faptul că şeptimea din Daniel 9, 24 are legătură ideatică cu cei şaptezeci de ani din Daniel 9, 2. Profetul, meditând asupra profeţiei de la Ieremia 29, 3-4 şi Ieremia 25, 11, devine primitorul unei revelaţii privitoare la venirea lui Mesia. În acest context numărul de 70 trebuie receptat în sensul său simbolic, iar noţiunea de **„săptămână"** trebuie înţeleasă ca o perioadă de timp delimitată exact în care la jumătatea ei se va consuma actul mântuirii — Jertfa — încheierea noului legământ cu mulţi. Corelând cele două valori numerice temporale: meditarea profetului are ca obiect o perioadă de 70 de ani, profeţia mesianică are ca element central săptămâna în mijlocul căreia se încheie vechiul legământ şi se pecetluieşte noul legământ. De aceea unitatea temporală de măsură şi raportarea la săptămână folosite de profet, în ultima ipostază trebuie înţelese în sensul strict iar în prima fază în sensul simbolic. Sensul simbolic este determinat de o realitate cultică specifică mediului iudaic — ciclul sabatic şi ciclul jubileelor. În acest sens este cunoscută o lucrare închinată Jubileelor intitulată **Cartea săptămânilor de ani** şi este citată în acelaşi cadru cartea IV Ezdra. Din această perspectivă calculul anilor nu este ceva forţat, ci un act determinat de sfera gândirii religioase şi a manifestării cultice iudaice.

„Ieşirea cuvântului" înseamnă o înnoire, un edict care are în vedere permisiunea pentru evrei de a pleca din robie şi de a reconstrui cetatea şi templul. Trebuie însă să avem în vedere că au existat trei edicte în acest sens: edictul lui Cirus — 539 î.Hr.; edictul lui Darius — 520 î.Hr.; edictul lui Artaxerxes I (Longimanul) — 457 î.Hr. A mai existat un decret emis în 445 î.Hr. care este reluarea celui din 457 î.Hr.

Aşadar, **ieşirea cuvântului** este identificată cu 448 î.Hr.[20] În acest caz, revenind la calculul anterior, şapte şeptimi sunt 7×7=49 ani, 62 de săptămâni sunt 62×7=434. Adunând cele 7 săptămâni cu cele 62 de săptămâni obţinem 69, ceea ce reprezintă 483 de ani. Deci după 483 de ani urmează evenimentul profeţit. Trebuie să avem în vedere eroare de calcul dionisiacă şi ne rezultă, raportându-ne la anul 458 î.Hr., anul morţii Mântuitorului, dacă adăugăm cealaltă jumătate de şeptime. 3½ ani ne rezultă 33½ ani — vârsta la care a murit Mântuitorul.

Sfântul Ipolit prezintă întruparea sau naşterea Mântuitorului la anul 5500 de la începutul lumii; El s-a născut din Fecioara, dând lumii o Arcă, ce este propriul Său trup aurit cu aur pur pe dinăuntru de către Logos, iar pe din afară cu Sfântul Duh. De la naşterea lui Hristos trebuie socotit încă 500 de ani pentru a ajunge la 6000, când va avea loc sfârşitul. Deci Mântuitorul a apărut la timpul cinci şi jumătate cu Arca neputrezitoare a trupului Său, după cuvântul lui Ioan: **„era ceasul al şaselea"**, adică jumătatea unei zile. Iar o zi, pentru Domnul este **„o mie de ani"** (Ps. 89, 4). Iar jumătatea acestor o mie de ani este 500. Aceasta a şasea zi nu este sfârşită; până la sfârşitul ei **Evanghelia** va fi predicată la toată lumea, după care va veni sfârşitul.[21]

Calcularea făcută de Sf. Ipolit, deşi porneşte de la textul lui Daniel nu exploatează detaliile oferite de acesta, ci dezvăluie influenţa milenaristă şi dominaţia apocaliptică care frământă veacul său. Aplică subiectiv pasajul din psalmi la un cuvânt al Evanghelistului Ioan şi priveşte creaţia într-un ciclu de şase zile — 6000 de ani — destinat acesteia pentru intrarea în şabatul hiliast.

Ceilalţi sfinţi părinţi ai veacului de aur adoptă calcularea timpului deja plinit după detaliile profetului şi afirmă: **„nu încape nici o îndoială că este vorba de sosirea lui Hristos, care a venit după 70 de săptămâni"**,[22] Gavriil a anunţat pe Hristos, până la care, de la zidirea Ierusalimului, sunt 7+62 de săptămâni. În săptămâna din urmă a dat credincioşilor **Noul Testament**[23]; **„în 7 săptămâni s-a zidit templul... în 62 de săptămâni au avut linişte ... iar Domnul nostru Iisus Hristos, venind s-a plinit**

---

20 Dr. VASILE GHEORGHIU, **Anul şi ziua morţii Domnului**, Cernăuţi, 1928, p. 11.

21 HIPPOLYTE, **Op. cit.**, p. 392.

22 FERICITUL IERONIM, **Commentarium in Danielem**, cap. IX, M.L., tom. 25, col. 542.

23 TEODORET AL CIRULUI, **Comentariu la Cartea Daniel**, M.G., tom. 81, col. 1476 şi 1481.

vizunea și profeția"[24]; **„de la zidirea Ierusalimului până la venirea lui Hristos sunt 7+62=69 săptămâni de ani = 483 ani"**,[25] de aceea această profeție danielică este **„cea mai limpede înainte vedere a Mântuitorului"**.[26]

Mai există o dimensiune temporală la care face referire profetul în capitolul 12, 7 **„de mai ține o vreme, vremuri și o jumătate de vreme"** dar această profeție este pecetluită, o știe Tatăl și cei cărora va voi Tatăl să o descopere. Din această cauză calculul lui Ipolit este eronat și nu s-a reflectat în gândirea patristică ulterioară.

Profețiile danielice au fost folosite de Sfinții Părinți pentru a creiona trăsăturile unui profil moral autentic, model de urmat. Astfel Sf. Ioan Gură de Aur subliniază trăsăturile morale ale profetului spunând: **„în rugăciune este stăruitor și-i cuprinde pe toți"**.[27] **Dreptatea sa se manifestă în îndrăznire, în cutezanță, care schimbă chiar firea stihiilor și a animalelor**[28]; **are conștiința că nu vede ființa însăși a îngerului, ci forma transformată a acestuia.**[29] **Toate aceste atitudini creștinești, chiar înainte de a se fi născut Hristos, cu rolul de a aduce pe om în stadiul mărturisirii Dumnezeului adevărat, al recunoașterii faptului că toți suntem robii Celui Prea Înalt"**.[30] De aceea, spune Sfântul Vasile cel Mare, privind la profeția danielică înțelegem că adevărata nădejde trebuie pusă în cele viitoare și nu în cele trecătoare[31] și atunci vom fi ca piatra de amiantă, focul nu ne va arde ci ne vom arăta mai curățiți decât înainte de a fi încercați ca prin foc pentru că vom ajunge ca și Moise și Daniel de la înțelepciunea egipteană și babiloniană la înțelepciunea cea adevărată care ne face părtași fericitei așteptări și ajungeri la o mie trei sute treizeci și cinci de zile — la înțelepciunea tainei pecetluite. (Daniel 12, 7-13).

Așadar, Sfinții Părinți în operele lor receptează mesajul mesianic al Cărții lui Daniel ca o modalitate de expunere tipică a preștiinței lui Dumnezeu, ca pe o prezență reală a Acestuia, dar nu în dimensiunea vederii ființei sale, ci a prezenței acesteia transformate potrivit nivelului de înțelegere a vizionarului și a comunității căreia acesta se adresa. În ceea ce privește raportările cronologice, mare parte dintre Sfinții Părinți merg pe calea deschisă de Sf. Iustin și Ipolit încercând să corijeze greșeala iudeilor în calcularea timpului venirii lui Mesia și a veacului viitor. Totuși, în acest sens timpul a dovedit că modalitatea lor de calculare nu a fost cu desăvârșire justă pentru că a ști vremile și anii este doar al lui Dumnezeu, Care le-a făcut și care nu este sub vremi.

---

24 Sf. CLEMENT ALEXANDRINUL, **Pedagogul**, Cartea I, M.G., tom. 8, col. 856—857.

25 Sf. CHIRIL, **Katihisis de Christo carn.**, XII, com. M.G., tom. 33, col. 748.

26 EUSEBIU DE CEZAREEA, **Istoria Bisericii**, M.G., tom. 20, col. 89.

27 Sf. IOAN GURĂ DE AUR, **Scrieri**, Partea întâi. **Omiliile la Facere**, PSB, vol. 21, București, 1987, p. 366.

28 **Ibidem**, p. 410.

29 **Ibidem**, p. 261.

30 **Idem**, **Scrieri**, Partea a doua, PSB, vol. 22, București, 1989, p. 182.

31 Sf. VASILE CEL MARE, **Scrieri**, partea I, **Omilii și cuvântări**, PSB, vol. 17, București, 1986, p. 379.

Importanța profețiilor mesianice din Cartea Daniel pentru viața creștină astăzi

Libertatea absolută a lui Dumnezeu vine, în cadrul revelației Vechiului Testament, în întâmpinarea libertății omului spre a o desăvârși pe aceasta. În acest sens totalitatea manifestărilor preștiinței divine în cadrul creației nu reprezintă o anulare sau diminuare a libertății acesteia, ci în cadrul sinergismului reprezintă o diminuare prin călăuzire, o afirmare a dimensiunii gnomice a rațiunii umane animate de așteptarea primei sau a celei de a doua veniri a Mântuitorului. Din această perspectivă profetismul vechitestamentar este deplin actual pentru fiecare epocă a umanității. Pe de o parte prin valoarea sa apologetică iar pe de altă parte prin valoarea sa pedagogic-eshatologică.

Această notă caracteristică a profetismului vechitestamentar reiese cu pregnanță din Cartea profetului Daniil care afirmă: **„Ia aminte, Fiul omului, căci vedenia este pentru a arăta sfârșitul veacurilor"** (Daniel 8, 17). De aceea Sfântul Vasile spune că profetismul este manifestarea preștiinței lui Dumnezeu, fiindcă ea vine în întâmpinarea **„științei egiptenilor și a babilonienilor"** pentru a-l scoate pe om din ispita automatizării acestei înțelegeri empirice care-l poate duce la pierzarea de tip luciferic care i-a stăpânit pe regii din vremea lui Daniel, dar care este o tentație cu mult mai mare pentru zilele noastre.

Precizia profețiilor lui Daniel pentru viața creștină de azi este un argument convingător apologetic pentru însăși fundamentul creștinismului: Hristos a venit la **„plinirea vremii"**, la timpul prezis de Daniel și știut din veci în Treime, însă El va veni din nou **„când veți vedea urâciunea pustiirii... stând în locul cel Sfânt"** (Matei 24, 15; Daniel 9, 27. 12, 11) după cum a făgăduit Însuși și a fost învățat de Biserică, de Sfinții Părinți (Iustin, Origen, Vasile ș.a.). Interpretând tipologic profețiile lui Daniel, Sfinții Părinți văd în **„urâciunea pustiirii"** în prima instanță **„chipul de aur"**, dar profetul avertiza că **„din pricina istețimii lui... se va ridica împotriva Regelui regilor"**, deci că istețimea autonomizată, autarhică, constituie prin ea însăși un pseudo-chip de aur pentru că tot ce nu este încununat de Dumnezeu este în afară de Sine, iar în afară de Sinea Sa eclesială nu este mântuire. **„Aceasta pentru că a înțelege că izvorul pentru toată știința urcă până la Dumnezeu, însă prin greșeala răutății omenești și poate și sub influența disimulată a demonilor, ceea ce i s-a dat spre bine a întors spre pierzare".**[32]

Așadar, în cadrul creștinismului actual, dincolo de valoarea apologetică, de funcția lor pedagogică și de autoritatea divină a profețiilor din Cartea Daniel trebue să fie evidențiate și învățăturile eshatologice. Acestea nu trebuie să determine în creștinul autentic tentația calculării unui „limes" temporal posibil al existenței, ci conștiința afirmată de Sf. Vasile

32 ORIGEN, **Op. cit., vol. 6, p. 179.**

care ne învață că însăși stihiile, prin pronia divină, pot fi restaurate dacă omul este un mărturisitor din fapte a așteptării întru nădejde și cu vrednicie a scurgerii celor **„două mii trei sute de seri și dimineți"** care sunt pecetluite și se vor întâmpla după multe zile.

Pr. Ioan CHIRILĂ

BIBLIOGRAFIE

1. Izvoare

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989.

Biblia Hebraica Stuttgartensia Dritte, verbesserte Auflage 1987.

Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iusta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1935.

EUSEBIU AL CEZAREEI, **Istoria bisericească,** în P.S.B., vol. 13, trad. Pr. prof. Teodor Bodogae, București, 1987 (P.G. tom. 56, col. 193-246).

SFÂNTUL IPOLIT, **Comentariu la Cartea Daniil,** în **„Sources Chrétienes"**, nr. 11, 1947, Paris, Lyon.

SF. VASILE CEL MARE, **Scrieri,** Partea întâi și Partea a treia, în Colecția «Părinți și Scriitori Bisericești», volumele 12 și 17, Traducere, introducere, note și indice de Pr. prof. dr. C. Cornițescu și Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Pr. D. Fecioru (vol. 17), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, 1986.

ORIGEN, **Scrieri alese,** Părțile I, II, III, în Colecția «Părinți și Scriitori Bisericești», vol. 6, 7 și 8, traducere Teodor Bodogae, Pr. prof. N. Neaga, Z. Lațcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, 1982.

SF. IOAN GURĂ DE AUR, **Scrieri,** Partea întâi și a doua, în Colecția «Părinți și Scriitori Bisericești», vol. 21 și 22, traducere D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, 1989.

SF. ATANASIE CEL MARE, **Scrieri,** Partea întâi, în Colecția «Părinți și Scriitori Bisericești», vol. 15, traducere Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.

CLEMENT ALEXANDRINUL, **Scrieri,** Partea întâi, în Colecția «Părinți și Scriitori Bisericești», vol. 4, traducere de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

SF. IOAN CASIAN, **Scrieri alese,** în Colecţia «Părinţi şi Scriitori Bisericeşti», vol. 57, traducere de prof. V. Cojocaru şi Prof. D. Popescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1990.

Sf. IUSTIN MARTIRUL şi FILOZOFUL, **Dialog cu iudeul Trifon,** în **Apologeţi de limbă greacă,** în Colecţia «Părinţi şi Scriitori Bisericeşti», vol. 2, traducere de Pr. prof. T. Bodogae, Pr. prof. O. Căciulă şi Pr. prof. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980.

2. Cărţi şi studii

BRIGGS, CHARLES A., **Messianic Prophecy,** New York, 1988.

Pr. prof. CIUDIN, N., **Studiul Vechiului Testament,** Manual pentru Seminariile Teologice, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987.

COPPENS, J., **Le Fils de l'Homme et les Saints du très-Haut en Daniel VII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament,** Ps.-B.O. III/23, Louvain, 1961.

DHANIS, M., **De Filio Hominis in Vetero Testamento et in Iudaismo,** Gregorianum, 45/1964, P. 5-59.

EMERTON, J.A., **The Origin of the chan Imagery,** J.T.S. 9/1958, P. 225-242.

FEUILLET, A., **Le Fils de l'homme de Daniel et la Tradition Biblique.** Revue Biblique, 60/195, 3, p. 170-202; 321-346.

FITZMAYER, J. A., **Another View in the Fourth Sybil and in the Book of Daniel,** I.O.S. 2/1972, p. 148-175.

HARBURY, W., **The Messianic Associations of the Son of chan,** I.T.S. 36/1985, p. 34-55.

HENGSTENBERG, E.W., **Christology of The Old Testament,** Michigan, 1970.

HOSEL, G. F., **The Identity of the Saints of the Most High'in Bib. 56/1975,** p. 175-192.

JOICE, C. BALDWIN, **Daniel, An Introduction and Commentary**, B.C. 139/21, Ontario, Canada. 1978, 210 p.

KVANVIG, H. S., **An Akkadian Vision as Background for Daniel VII,** S.T. 35/1981, p. 85-89.

LACOCQUE, ANDRÉ, **Le Livre de Daniel** (B.C. 69/15 b) préface de Paul Ricoeur, XVb commentaire de L'Ancien Testament Delachaux et Nestlé, Paris, 1976, 189 p.

MASLOW, R., **The Son of Man in Recent Literature** C.B.Q. 28/1966, p. 20-30.

MORGENSTERN, J., **The Son of Man of Daniel, 7, 13. A new Interpretation,** I.B.L. 80, 1961, p. 65-77.

Prof. dr. NEAGA, N., **Hristos în Vechiul Testament,** Sibiu, 1945.

Pr. prof. NEGOIŢĂ, ATHANASIE, **Teologia Vechiului Testament,** Ed. Crednţa noastră, Bucureşti, 1992.

PERRIN, N., **The Son of Man in Ancient Judaisme and Primitiv Christianity,** B.R., 11/1966, p. 17-28.

PRELIPCEANU, V, **Studiul Vechiului Testament pentru Institutele Teologice,** Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992.

RITCHES, N. A., **Notes on Some Problems in the Book of Daniel,** Tyndale, London, 1965.

PROBLEMA TRADUCERII MODERNE A VECHIULUI TESTAMENT*

Preliminarii

Traducerea este o operaţie care constă în transpunerea unui text dintr-o anumită limbă, numită originală, într-o altă limbă, numită receptoare. Scopul vizat prin această acţiune este ca auditorul sau lectorul mesajului redat în limba receptoare să sesizeze şi să înţeleagă ceea ce comunică textul în acelaşi mod cum îl înţelege cel care a luat cunoştinţă de el în limba originală. Desigur, că nu ne putem aştepta ca reacţia lectorului diferitelor traduceri oarecare, şi cu atât mai mult a diferitelor versiuni ale Bibliei, să fie identică cu aceea a primilor auditori ai mesajului său[1]. Nu mai puţin adevărat este faptul că, traducerea trebuie să se forţeze să dea în limba receptoare echivalenţa noţiunilor celor mai apropiate de mesajul limbii originale[2]. Această echivalenţă trebuie să se manifeste în primul rând, în ce priveşte sensul, şi în al doilea rând, în ce priveşte stilul literar. Se înţelege că, echivalenţa de sens şi de stil nu este o problemă de egalitate în numărul cuvintelor utilizate pentru a exprima o idee, sau de corespondenţă, cuvânt cu cuvânt, între limba receptoare şi limba originală. Pentru a transmite în mod precis sensul unui cuvânt din limba originală poate va fi necesar să se folosească mai multe cuvinte în limba receptoare sau invers. La fel, stilurile diferitelor limbi sunt foarte diferite şi nu pot fi egalate automat. Traducerea trebuie să caute constant să reproducă nu numai sensul propriu al originalului, dar şi câte ceva din forma sa stilistică, indiferent că e vorba de poezie, de conversaţie, sau de naraţiune. Totodată, va trebui să se evite parafrazările, care, cu toate că sunt expresii cultural echivalente nu sunt totuşi „echivalenţii cei mai apropiaţi".[3]

În orice traducere, care este o comunicare, sunt implicate mai multe elemente principale: a) *sursa*, în cazul Sf. Scripturi, textele din ediţiile critice, deşi rămâne problema variantelor textuale; b) *mesajul*, adică forma lingvistică şi conţinutul de idei;[4] c) *receptorii*, care, în cazul Sf. Scripturi sunt foarte diferiţi şi care nu sunt obiecte pasive ale comunicării, ci participanţi activi în proces. Chiar atunci când textul

* Lucrare de Seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat, la catedra de Studiul Vechiului Testament, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, care a dat şi avizul pentru publicare.

1 Jan de Waard, Eugène A. Nida, **From one language to another. Functional Equivalence in Bible Translating**, Thomas Nelson — Publishers Nashville — Camden — New York, 1986, p. 9. Cei doi autori oferă o sinteză clară şi convingătoare a metodei de traducere, numită de ei, a „echivalenţei funcţionale", care are la bază ideea esenţială, că „a traduce înseamnă a comunica".

2 Ibidem.

3 Eugène A. Nida. **Comment traduire la Bible, publié, par L'Alliance biblique universelle, 1967, p. 13—28.**

4 Jan de Waard, Eugène A. Nida, **op. cit.**, p. 13.

este perfect inteligibil, se poate ca receptorii să nu-l înţeleagă. De exemplu, Ps. 1, 1, spune: „Şi în calea păcătoşilor nu a stat", ceea ce creează dificultăţi. În vorbirea obişnuită „a nu sta în calea cuiva", înseamnă a nu i te opune, ori psalmistul vrea să spună „şi cu păcătoşii nu s-a unit, nu a pactat";[5] d) *contextul*, în care s-a scris cartea-sursă şi contextul în care se va citi sau recepţiona traducerea;[6] e) *codurile*, care „constau în esenţă din semne şi combinaţii de semne"[7] precum şi folosirea diferitelor tipuri de literă, de note marginale. Chiar şi aranjarea cuprinsului trebuie avut în vedere, deoarece în cazul Scripturii cuprinsul diferă de la o carte la alta.

Prin urmare, orice traducere este grea şi presupune mult efort din partea celor care doresc să realizeze traducerea. Cu atât mai grea şi mai dificilă este traducerea Sf. Scripturi.

„Sarcina unui traducător al Bibliei este totdeauna dificilă, deoarece el este chemat să reproducă fidel înţelesul textului într-o formă care să răspundă la nevoile şi aşteptările receptorilor".[8] Este greu şi dificil în primul rând, pentru că ea a fost scrisă în timpuri îndepărtate şi în limbi nefolosite azi, apoi pentru faptul că ea nu transmite un mesaj oarecare, ci unul divin, mai presus de înţelegerea omenească. De aceea, oricine întreprinde o traducere sau o revizuire a Sf. Scripturi ar trebui să o facă, fiind pe deplin conştient de dependenţa sa de Duhul Sfânt şi de ajutorul lui Dumnezeu, precum şi de enorma responsabilitate pe care şi-o asumă. Şi dacă pentru a „teologhisi", a-L descoperi pe Dumnezeu oamenilor şi a le face cunoscută învăţătura Sa, descoperită în Sf. Scriptură, este mare nevoie ca teologul să se roage şi să invoce ajutorul lui Dumnezeu prin rugăciune, cu atât mai mult în traducerea şi revizuirea Sf. Scripturi. Acest deziderat a făcut pe unii Sf. Părinţi să afirme că Septuaginta a fost inspirată, că Dumnezeu a făcut traducerea şi astfel să accepte legenda referitoare la traducerea Septuagintei.[9] „Traducerea Scripturii este teologia întemeiată pe faptul că, prin Întrupare, Dumnezeu «S-a tradus» pe Sine Însuşi. Cuvântul lui Dumnezeu şi-a asumat natura umană şi numai prin limba sa omul este capabil să-L înţeleagă".[10] Biserica continuă această „traducere" prin oferirea Cuvântului lui Dumnezeu prin Predică şi prin Euharistie.[11]

Interpretarea Sf. Scripturi, care este presupoziţia oricărei traduceri, nu se poate materializa fără iluminarea Sf. Duh, care a inspirat pe

---

5 Ibidem, p. 33.
6 Ibidem, p. 15.
7 Ibidem, p. 17.
8 Ibidem, p. 14.
9 Sf. Irineu al Lyonului, de exemplu, împărtăşeşte această idee. Vezi, **Contra ereziilor**, III, 21, 2. P.G. VII, col. 947—948.
10 Prof. George Galitis, Theologhia tis metafraseos (Teologia traducerii), în vol. „Hi metafrasi tis Aghias Grafis stin Orthodoxi Ekklisia", Tesalonic, 25—28 octombrie 1986, p. 39.
11 Ion Bria, **The Translation of the Bible and Communication of Faith Today**, în vol. **„Hi metafrasi", p. 124.**

autorii Sf. Scripturi. Apoi, interpretarea și traducerea Sf. Scripturi nu sunt posibile în afara Bisericii.[12]

Mântuitorul Iisus Hristos a poruncit Apostolilor: „Mergând, învățați toate neamurile" (Mt. 28, 19) și El a trimis pe Duhul Sfânt la Cincizecime peste Apostoli, încât, cei prezenți la cuvântările lor, au ascultat mesajul creștin fiecare în limba sa.

Într-o expunere despre traducerea Bibliei este necesar să se evidențieze trei lucruri: în primul rând, *motivele traducerii*, care să aibă în vedere faptul că Vechiul Testament a avut o perspectivă națională, în timp ce Noul Testament are o perspectivă universală;[13] în al doilea rând, *limbajul Sf. Scripturi*, care adeseori figurativ, proclamă un adevăr dincolo de timp și de istorie; în al treilea rând, *principiile exegetice*. În acest sens, traducătorul trebuie să lase ca „Scriptura să vorbească pentru ea însăși" și traducerea „să reflecte cu acuratețe contextele culturale ale timpurilor biblice, fie ideologice, fie sociologice, sau ecologice".[14]

I. CONDIȚIILE DE BAZĂ ALE TRADUCERII

Pentru a se obține cea mai apropiată echivalență în traducere, trebuie să se țină cont de trei condiții de bază: 1. traducerea să se adapteze uzajului obișnuit al limbii receptoare; 2. traducerea să aibă un sens comprehensibil; și 3. traducerea să se conformeze cu sensul original.[15] Nu este însă ușor totdeauna să se respecte cele trei condiții, deoarece, de multe ori, ele se suprapun, sau se contrazic. Pentru aceasta este necesar să se țină cont de derivarea cuvintelor, a formulelor gramaticale și a speciilor de cuvinte.[16]

O atenție deosebită trebuie să manifeste traducătorul față de limba sau dialectul pentru care face traducerea. În traducere nu avem de-a face numai cu înțelesul cuvintelor și propozițiilor dintr-o limbă, ci și cu sensul evenimentelor. De exemplu, în relatarea despre Iacov și

---

12 Ibidem.
13 Jan de Waard, Eugène A. Nida, **op. cit.**, p. 20.
14 Ibidem, p. 24.
15 Ibidem.

16 În cazul absenței unor termeni echivalenți în cele două limbi se recurge la construirea de cuvinte compuse descriptive, deși metoda aceasta riscă să nu fie naturală tocmai prin lungimea cuvântului derivat. De exemplu: pentru „biserică" utilizat într-o traducere in limba indigenă poate fi tradus literal prin „locul unde toți il adoră pe Dumnezeu, în care se reintâlnesc de mai multe ori ...". Apoi, în unele limbi, nu se găsesc categoriile gramaticale specifice limbilor indoeuropene; de ex. pasivul, a fost creat artificial in unele limbi. În ce privește felurile de cuvinte, trebuie remarcat faptul că rareori în două limbi corespund cuvintele. În privința limbilor indo-europene (franceza și greaca) specialiștii vorbesc de opt feluri de cuvinte: substantive, verbe adjective, pronume, adverbe, prepoziții, conjuncții și interjecții), pe când în alte limbi se vorbesc doar de trei: substantive, verbe și particule. In atecă, de exemplu, se folosesc verbe pentru substantivele din limba franceză. Vezi Eugène A. Nida, **op. cit.**, p. 16—17.

Laban (Fac. 31, 51—55), a mânca nu înseamnă numai a-şi satisface nevoia de hrană, ci reprezintă un eveniment simbolic, care atestă solemn validitatea legământului ce a fost încheiat.[17]

Traducătorul, ca „sursă secundară sau intermediară, are rolul de a comunica intenţiile autorului original",[18] evitând armonizarea diferitelor texte ale Scripturii şi a diferitelor afirmaţii biblice cu perspectiva contemporană şi ştiinţifică".[19]

Apoi, la o traducere a Sf. Scripturi, se va ţine seama de audienţă (destinatarii traducerii), de folosirea ei, de limba sau dialectul în care se traduce, de nivelul limbajului în care se face traducerea, de textele după care se face traducerea, respectiv textul-bază, având în vedere că pentru aproximativ 5 000 texte din Vechiul Testament şi aproape 1 400 din Noul Testament, există variante textuale, care implică diferenţe de interpretare.[20] Mai presus de toate însă, se pune problema: cine face traducerea?, ştiind că „valoarea unei traduceri este direct proporţională cu competenţa traducătorului".

Cu toate aceste dificultăţi şi deşi „comunicarea absolută" în traducere este imposibilă şi „există întotdeauna o oarecare pierdere în procesul de comunicare",[21] traducerea este posibilă şi se realizează cu mult succes în atâtea limbi şi dialecte.[22]

II. PROBLEMA TRADUCERII VECHIULUI TESTAMENT

Biblia este moştenirea întregii Biserici şi nu trebuie să fie transformată în mijloc de propagandă a teoriilor particulare de interpretare.[23] Deşi, fiecare traducător încearcă să-şi impună un oarecare punct de vedere, lucrul acesta ar trebui redus la minim, deoarece traducerea pierde din calitate.

Pe lângă interpretările tendenţioase se mai întâlnesc şi interpretări îndrăzneţe, chiar hazardate.

În cazul Bibliei, ele trebuie înlocuite prin interpretarea admisă de majoritatea specialiştilor, verificată permanent cu ajutorul comentariilor sigure şi al magisteriului Bisericii.

Pentru Vechiul Testament, traducătorii şi revizuitorii trebuie să folosească ultima ediţie a textului Bibliei ebraice (Biblia Hebraica),

---

17 Jan de Waard, Eugène A. Nida, **op. cit.**, p. 29—31.
18 Ibidem, p. 32.
19 Ibidem, p. 24.
20 Ibidem, p. 53.
21 Ibidem, p. 42.
22 Până în vara anului 1989, numărul exact al limbilor şi dialectelor în care există tradusă Biblia, sau cel puţin o parte a ei, era de 1907. Vezi Pr. Prof. Vasile Mihoc, recenzia făcută la Jan de Waard, Eugène A. Nida, **From one language to another**, în rev. „Mitropolia Ardealului", XXXV (1990), nr. 3, p. 103.
23 Smalley, William, **Suggestion for an order of translation**, în „The Bible Translator", vol. 20, 1965, p. 57.

publicată de Rudolf Kittel şi Paul E. Kahle, şi a Septuagintei editată de Alfred Rahefs. Textul ebraic masoretic trebuie să fie urmărit, cu excepţia cazurilor, unde este clar că s-a produs o eroare de copist. În aceste cazuri este recomandabil să se opteze pentru una din posibilităţile următoare, enumerate după ordinea priorităţii:

1. Folosirea diferitelor vocale ebraice pentru textul consonantic masoretic.

2. Folosirea variantelor ebraice dacă ele există.

3 Folosirea versiunilor (traducerilor) vechi, dacă acestea nu se deosebesc mult de textul original.

4 Încadrarea textului tradus în conjunctura deja creată, prin traducerile anterioare admise de majoritatea specialiştilor.[24]

III. METODE UTILIZATE PENTRU TRADUCERI

La traducerea Vechiului Testament s-au avut în vedere diferite metode:

a) *Metoda literală sau înrobită textului original*, care redă un cuvânt ebraic sau grecesc, prin acelaşi cuvânt din limba în care se traduce, deşi nu există două limbi cu termeni şi procedee gramaticale corespunzătoare. Acest mod de traducere numit „concordanţă", a exercitat o atracţie imediată a celor neinformaţi suficient în problema şi principiile lingvistice. El nu a fost utilizat, deoarece falsifică realităţile exprimate în limba originală.

b) *Metoda literară sau parafrazarea, care vizează redarea ideii generale.*[25]

Această manieră de abordare a problemei traducerii este adesea potrivită Bibliei, dar ea comportă câteva dezavantaje serioase. Cuvintele fiind simple vehicule pentru redarea ideilor, traducătorul este ispitit să dea o interpretare personală. Apoi, faptul că traducătorul nu respectă textul de bază ar putea să scape multe amănunte, uneori foarte folositoare, pentru stabilirea adevărului, sau ar putea pierde esenţa ideii generale.[26]

c) *Metoda bazată pe căutarea celor mai apropiate echivalenţe.* Această metodă reprezintă soluţia de mijloc între traducerea literală şi traducerea care urmăreşte ideea esenţială. Principiul celei mai apropiate echivalenţe permite evitarea literalismului stângaci, pe de o parte şi interpretările nejustificate, de cealaltă parte. Traducerea trebuie să se facă în forma idiomatică a limbii receptoare.

---

24 Barclay M. Newman, **Toward a theology of translation**, în **„Bulletin United Translation Societies"**, nr. 124/125, (1981), p. 10—18.

25 Metodă foarte rar întâlnită la traducerea Sf. Scripturi.

26 Eugène A. Nida, **Translation or Paraphrase**, în „The Bible Translator", vol. 1, July, 1950, p. 105.

În acest caz, persoana „bilingvă" trebuie să redea echivalentul natural cel mai apropiat al textului tradus. Şi aceasta este posibil numai dacă persoana a vorbit, din copilărie, cele două limbi şi cunoaşte foarte bine mediile culturale respective.[27] De asemenea, trebuie să se ştie că prin „natural" se vizează forma de expresie care este greu de exprimat, chiar dacă traducătorul înţelege sensul; apoi, există elemente inevitabile, ca de exemplu, transliterarea numelor proprii. Cu toate acestea, trebuie să se redea traducerea în formele naturale de exprimare a societăţii căreia i se adresează, fără să se evite sau îndepărteze de textul original.

Utilizarea acestor metode la traducerea Vechiului Testament au generat mai multe tipuri de traduceri, unele având puncte comune, altele dimpotrivă.

IV. TIPURI DE TRADUCERE A VECHIULUI TESTAMENT

a) Traducerea interliniară

Unul dintre tipurile cele mai cunoscute este cel al traducerii interliniare, numit şi traducere cuvânt cu cuvânt. Fiecărui cuvânt din limba-sursă i se caută echivalentul în limba de tradus.

În ceea ce priveşte Biblia, cei mai mulţi traducători interliniari ai textului ebraic şi grec au considerat că această traducere este cel mai bun mijloc de a înţelege limbile „sursă" şi mesajul transmis. Dar, adeseori acest tip de traducere a fost considerat ca păgubitor pentru esenţa mesajului. Traducerile biblice au copiat formele gramaticale din original, respectând chiar şi structura sintactică a sursei. Exemplul cel mai vechi în acest sens este traducerea lui Aquila, folosită în şcolile rabinice până prin secolul V d.Hr.[28]. Aquila face această traducere prin anii 128 sau 129, dată confirmată şi de Talmud, epocă în care iudeii elenişti contestau sensul creştin al diferitelor texte din Septuaginta[29]. Tendinţa polemică a lui Aquila faţă de creştinism pare a se manifesta prin traducerea cuvântului de la Is. 7, 14, nu cu parthénos = fecioară, (cum este în Septuagintă), ci cu neanis = tânără. Apoi cuvântul masiah niciodată nu este tradus cu hristós. El a înlocuit, atât cât i-a permis literalismul său excesiv, cuvintele dialectului popular cu expresii corespunzătoare limbii greceşti clasice. De asemenea, a redat în greceşte chiar şi particularităţile limbii originale, e iomologia cuvintelor, până şi sufixele şi prefixele gramaticale, ca să fie cât mai aproape de original.

---

27 Eugène A. Nida, **Toward A Science of Translating**, Leiden, 1964, p. 23, Apud Prof. Jan de Waard, **La traduction de L'Ancien Testament aujourd'hui**, în vol. L'Ancien Testament dans l'Eglise", Chambésy, 1988, p. 132.

28 E. Mangenot, **Aquila**, în „Dictionnaire de Théologie Catholique" t. I, col. 1727.

29 Sf. Irineu, **op. cit.**, P.G. VII, col. 946. Eusebiu, **Dem. ev.** VII, 1, 32, P.G. XXII, Col. 497.

Traducerea lui Aquila a fost cunoscută de mulți Părinți ai Bisericii, fie direct, fie indirect, prin Hexapla lui Origen. Fer. Ieronim, de exemplu, spune că Aquila a tradus „verbum ad verbum"[30], și comparându-i traducerea cu manuscrisele evreiești, apreciază că a tradus „ca un creștin"[31]. Iar, Origen, ca un „specialist", îl numește pe Aquila cel mai bun interpret al cuvintelor ebraice, dar și „sclavul cărții"[32].

Autoritatea și importanța deosebită ce se acordă acestei traduceri se explică și cu tendința lui Aquila de a da o traducere cât se poate de fidelă, tendință care l-a dus pe autor la un adevărat servilism. Deși, din punct de vedere literar, este defectuoasă, traducerea lui Aquila este folositoare pentru cunoașterea autentică a textului original.

b) *Traducerea literară*

Al doilea tip de traducere, care a stat la baza majorității traducerilor vechi, strâns legat de cel precedent, este cel al traducerii literare, între aceste două tipuri existând multe similitudini, încât mulți autori nu au făcut distincție între ele.[33] Traducerea interliniară urmărește structura sintactică a limbii originale, în timp ce traducerea literală urmărește regulile sintactice ale limbii receptoare.[34]

Una dintre traducerile Vechiului Testament care au urmat acestui tip de traducere, și cea dintâi traducere a Vechiului Testament, este Septuaginta.[35] Septuaginta redă textul ebraic aproape cuvânt cu cuvânt. Dar, limba greacă fiind mai săracă din punctul de vedere al formei de exprimare, traducătorii au fost legați de un literalism tradițional în domeniul limbajului. Această traducere a jucat un rol important printre creștini și iudei, dar ea nu a avut succes în cercuri mai largi din cauza formei de expresie stângace, prea puțin naturală.

În epoca modernă, mulți specialiști au încercat, folosind metoda literală, să facă o traducere logică a Bibliei, redând același cuvânt ebraic sau grecesc prin același cuvânt din limba în care se traduce, deși nu există două limbi cu termeni, cuvinte și scheme gramaticale identice. Acest tip de traducere, numit de „concordanță", a exercitat o atracție imediată asupra celor neinformați suficient în problema și principiile lingvisticii. El nu a fost utilizat, în special de Biserica Ortodoxă, deoarece acest tip de traducere falsifică realitățile exprimate în limba originală și fiind accesibili numai celor care posedă o cunoaștere prea-

---

30 Fer. Ieronim, **Epistola XXXVI**. P.L. XXIV, col. 457.

31 Idem, **Comentar la Habacuc**, III, 11—13, P.L. XXV, col. 1390.

32 Origen, **Epistola ad Africanum**, 2. P.G., XI, col., 52.

33 Jan de Waard, **La traduction... art. cit.**, p. 133.

34 Ibidem.

35 Septuaginta este cea mai veche traducere a Sfintei Scripturi și totodată cea mai veche transpunere a unui text în altă limbă. Chiar dacă în jurul acestei traduceri planează o serie de amănunte fictive, este cert că ea s-a realizat prin sec. III. î.Hr. și este textul biblic cu cea mai mare autoritate, deoarece are aprobarea oficială (chiar dacă e tacită) a întregii Biserici.

labilă a textului ebraic şi grec.[36] Folosesc însă acest tip de traducere următoarele versiuni moderne: „American Standard Version", „the English Revised Version" şi „the New American Standard Version".

c) *Traducerea lingvistică*

Sub influenţa tinerei ştiinţe, lingvistica, noul tip de traducere prinde contur. Lingvistica, în dezvoltarea ei, a descoperit că nu există numai diferenţe gramaticale şi sintactice între două limbi, ci şi cele mai mici unităţi, cuvintele, pot să aibă, chiar în cadrul aceleiaşi limbi, mai multe sensuri. În acest tip de traducere, traducătorul trebuie să se identifice cu autorul şi să realizeze o traducere care să fie considerată ca echivalent funcţională cu planul artistic în limba receptoare. Ori, acest lucru este aproape imposibil la traducerea Vechiului Testament, deoarece, în primul rând, traducătorului îi este imposibil să se identifice cu autorul, în al doilea rând, planul cultural-artistic al destinatarilor cărţilor Vechiului Testament diferă total de cel al posibililor beneficiari ai traducerii din vremea noastră.

Acest tip de traducere, cunoscut sub numele de „traducere savantă"[37] a avut succes în istoria literaturii şi mai puţin pe tărâm biblic. Nici chiar în vremea noastră acest gen de traducere nu are susţinători.

d) *Traducerea socio-semantică*

În această metodă numită şi a „echivalenţei semantice"[38] toate părţile dintr-un mesaj, începând de la unitatea cea mai simplă, cuvântul, până la totalitatea discursului, sunt luate în consideraţie. Rezultatul este o traducere care nu se înstrăinează de la textul original şi care, din punctul de vedere al limbii de sosire, nu este recunoscută imediat ca traducere. Deci, o traducere care redă şi cele mai adânci înţelesuri ale limbii originale şi care în cultura receptoare poate servi direct comunicării cotidiene, literare şi artistice. O astfel de traducere poate fi considerată, în toate dimensiunile sale, sintactice, semantice şi programatice, ca echivalent cu originalul.[39] Echivalenţa adevărată poate fi atinsă prin această metodă, căci ea singură urmăreşte, printr-un proces adecvat, o echivalenţă textuală şi un progres al limbii receptoare.

Acest tip de traducere are în vedere, când este vorba de traducerea Vechiului Testament, şi de afinităţile sau dimpotrivă diferenţele dintre poporul evreu, căruia i-au fost destinate scrierile vechi-testamentare, şi poporul pentru care se face traducerea.[40]

---

36 Petrou Vasileidi, Hi orthodoxi herminevtiki Kai hi metaphrasi tis Aghias Grafis, în vol. „Hi metaphrasi", p. 74.

37 F. Güttinger, Zielsprache. **Theorie und Tecknik des Ubersetzens**, Zürick, 1963, p. 28, la Jan de Waard, **art. cit.**, p. 133.

38 Petrou Vasileidi, **art. cit.**, p. 65.

39 Jan de Waard, **art. cit.**, p. 135.

40 Ion Bria, **art. cit.**, p. 126.

Această metodă a fost folosită de Biserica Ortodoxă deoarece ţine cont de specificul fiecărui popor, fără ca prin aceasta să se îndepărteze de original sau să-i modifice sensul.

e) *Traducerea orală*

Au fost mulţi învăţaţi care au susţinut şi efectuarea unei traduceri orale.[41] Cel mai evident avantaj al acestei metode este faptul că ea are drept rezultat o traducere firească. Frazele textului pot fi interpretate mai natural, structura fiind mai firească, decât în cazul folosirii altor metode, când traducătorii încearcă să traducă propoziţie cu propoziţie. Nu numai că traducerea este mai naturală, când se foloseşte metoda orală, ci tinde să fie mai interesantă.[42] Explicaţia constă în faptul că abordarea orală, de către traducătorul nativ, îi dă acestuia posibilitatea folosirii tuturor capacităţilor sale lingvistice, lucrând cu toate mijloacele obişnuite de comunicare şi expresie.[43] Desigur că succesul va depinde de grija cu care textul este fragmentat de către traducător şi de capacitatea ascultătorilor de a reţine amănunte din text.

Un alt mare avantaj al abordării orale a traducerii este că dă posibilitatea includerii, în colectivele în care se face traducerea, a unor persoane, care folosesc cu uşurinţă limba maternă, dar care nu ştiu sau nu pot citi şi scrie. În acest caz „calitatea" traducerii începe cu traducătorii (cititorii). Ei au obligaţia ca mesajul transmis să fie fidel textului original, atât în ce priveşte conţinutul cât şi în ce priveşte intonarea corectă a textului.[44] De asemenea, trebuie să se facă legătura, combinând frazele sau propoziţiile, cuvânt cu cuvânt, pentru a nu induce în eroare pe ascultători, sau să se ajungă la rezultate absurde.[45]

f) *Diferite traduceri*

1. Pe lângă tipurile de traduceri amintite sunt unii care susţin ideea efectuării unei traduceri care să aibă în vedere redarea ideii generale pe care o conţine textul original. Aceasta, motivând ei, pentru

---

41 Euan Fry, **An oral approach to translation**, în „**Practical Papers for the Bible** Translator", vil. 30, nr. 2, 1979, p. 215—216.

42 Ibidem.

43 Ibidem, p. 217.

44 Heber F. Peacook, **Current Trends in Scripture Translation**, în „**Bulletin** United Bible Societies", nr. 124/125 (1981), p. 5. Pentru a scoate în evidenţă importanţa respectării semnelor de punctuaţie J.C. Catford în „**A Lingvistic Theory of Translation**", Londra, 1967, p. 54 redă un dialog, care a avut loc la tribunal, între judecător, acuzat şi traducător:

Judecătorul: — Traduceţi-i. Ai furat calul?
Traducătorul: — Ai furat calul?
Acuzatul: — Ce, am furat eu calul?
Judecătorul: — Ce a spus?
Traducătorul: — El a spus: „Eu am furat calul".

45 Eugène A. Nida, **Customs and Cultures. Anthropology for Christian Missions**, New York, Harper-Brothers, 1954, p. 216, la Eugène H. Glassmann, To Translate or **to Paraphrase Which?**, în „Bulletin United Bible Societies" nr. 124/125 (1981), p. 24.

a nu oferi cititorilor material de lectură, ci în cuvinte puţine să se exprime esenţa şi mesajul divin transmis.[46]

Această manieră de a aborda problema traducerii Vechiului Testament este oarecum adecvată, ţinând cont de faptul că omul modern e preocupat de ziua de mâine şi mai puţin obişnuit şi înclinat să citească Sf. Scriptură, dar ea comportă serioase dezavantaje.

În primul rând, se neglijează textul original, ori o traducere nu se poate transforma într-o interpretare, părere sau opinie personală. În al doilea rând, traducătorul s-ar putea să nu sesizeze ideea autentică ce se degajă din text, sau ideea reţinută de el să fie subiectivă, părtinitoare, influenţată de nivelul intelectual al celui care face traducerea, de apartenenţa la o religie sau la un popor, etc.

2. Alţii avansează ideea efectuării unei traduceri pentru copii.[47] Această traducere să nu urmărească textul original, decât numai în locurile care nu suscită intelectul copiilor, ci să fie redate ideile originalului şi la un nivel scăzut (dacă este posibil pentru fiecare etapă din viaţa copilului) pentru a fi uşor asimilate de copii.

3. De asemenea, unii propun ideea efectuării unei traduceri pentru adulţi, dar tot o traducere „uşoară", care să ţină cont de nivelul de înţelegere şi perspicacitate a multor adulţi.[48]

4. La noi în ţară s-a pus şi se pune în continuare problema traducerii interconfesionale, sarcină ce cade pe umerii „Societăţii Biblice Interconfesionale din România", (S.B.I.R.), care a luat fiinţă în anul 1990. În acest sens au avut loc câteva întruniri ecumenice în care s-au pus bazele „teoretice" ale viitoarei traduceri. Desigur, că ideea traducerii Bibliei nu a fost îmbrăţişată întru totul şi de către toţi teologii români, din cauza existenţei în practică la noi a două „variante" de traducere. Ne referim la Biblia Sinodală şi la Biblia Cornilescu.

Trebuie să remarcăm faptul că deşi este vorba de două traduceri ale aceluiaşi text în aceeaşi limbă şi în aceeaşi perioadă de timp nu aflăm aproape nici un verset identic tradus, în cele două versiuni.

Traducerea ortodoxă ţine mult „la păstrarea legăturii cu tradiţia, la păstrarea cu orice preţ a continuităţii istorice decât la acomodarea rapidă cu noul. Limbajul ultimei ediţii a textului biblic în limba română poate fi regăsit într-un procent foarte mare în Biblia de la 1688".[49]

De cealaltă parte, „traducerea neoprotestantă face eforturi vădite de a rupe orice continuitate, orice legăură cu tradiţia traducerilor existente în limba română.[50]

---

46 Eugène H. Glassmann, **art. cit.**, p. 25.

47 Barclay M. Newman Jir, **Translating for children**, în „The Bible Translator", vol. 29, nr. 4 (1978), p. 401—408.

48. Harm W. Hollander and Gep J. Marseible, **Easy to read Dutch: a new translation for children and adults**, în „The bible Translator", vol. 30 nr. 2 (1979), p. 231—232.

49 Pr. prof. dr. Vasile Mihoc, **Secularizarea limbajului biblic**, p. 3, referat dactilografiat susţinut la una din întrunirile S.B.I.R.

50 **Ibidem.**

Ba mai mult, traducerea neoprotestantă manifestă o strădanie de a face să dispară orice specific al limbajului biblic, „prin ancorarea în limbajul comun şi asimilarea limbajului textelor laice, lumeşti, un efort de secularizare a limbajului."[51]

Pentru spaţiul ortodox, însă, dintotdeauna a avut o importanţă capitală continuitatea istorică cu cei dinainte până la Apostoli şi la Mântuitorul Hristos. „Drumul spre Biblie în Biserica Ortodoxă este prin intermediul întregii tradiţii de două mii de ani a Bisericii. Prin acest canal de comunicare noi ajungem la lumea Bibliei, dar şi lumea Bibliei ajunge la noi".[52]

Pentru a salvgarda acest mare impas s-a întocmit chiar un „Regulament" (proiect) de traducere supus dezbaterilor în cadrul Seminarului special organizat de Societatea Biblică Interconfesională din România în perioada 7—9 februarie 1994. Acest Regulament prin cele 9 articole se doreşte a fi un îndrumător în vederea realizării scopului propus: „o cât mai desăvârşită redare în limba română vorbită şi înţeleasă de toţi cititorii acestei limbi, a textelor originale ale Bibliei". (articolul 1).

V. *Factorii esenţiali ai traducerii*

Oricare ar fi tipul de traducere urmărit nu trebuie să fie neglijaţi următorii factori esenţiali: sursa (autorul sau autorii şi traducătorul), receptorii traducerii, contextul social şi factorii practici).

a) În primul rând, *sursa:* autorul, autorii sau redactorul documentului din limba originală. Când este vorba despre Vechiul Testament trebuie să se aibă în vedere: numărul mare al autorilor; faptul că nu întotdeauna se cunoaşte cu exactitate autorul cărţii: cartea a fost scrisă în două etape, sau chiar în două perioade diferite şi de două persoane.

Rolul traducătorului este foarte mare deoarece el devine atât receptorul textului original cât şi sursa textului tradus. El trebuie să fie un fel de punte intelectuală care să permită cititorului modern salvgardarea dificultăţilor limbii pentru a înţelege sensul adânc al textului şi, dacă este posibil, variantele originalului.

b) *Traducătorul* trebuie să ţină seama de receptorii textului tradus, deoarece aceştia devin participanţi activi la procesul de comunicare. Să cunoască foarte bine nivelul cultural al receptorilor în momentul efectuării traducerii, precum şi progresele limbii în care se face traducerea. În cazul în care traducerea foloseşte arhaisme sau regionalisme nu este citită cu plăcere. Dacă traducerea este făcută într-un stil pretenţios mulţi nu vor înţelege ce citesc sau chiar vor renunţa la lectură. Ambele extreme sunt deosebit de păgubitoare atunci când se pune problema traducerii Vechiului Testament şi a Sfintei Scripturi în general.

---

51 Ibidem.

52 Ibidem, p. 6.

c) *Contextul social* al traducerii este foarte important şi nu poate fi evitat. Traducătorul rebuie să posede, pe lângă cunoştinţele lingvistice, şi cunoştinţe de ordin social. Să cunoască societatea iudaică din momentul efectuării traducerii pentru a înţelege contextul social al perioadei vechitestamentare. De asemenea, trebuie să cunoască contextul social al beneficiarilor traducerii pentru a putea adapta şi transfera textul vechitestamentar la contextul modern de vieţuire al receptorilor.

d) *Factorii practici*

De asemenea, traducătorul trebuie să recurgă şi la anumite auxiliare. Acestea sunt: traducerile deja existente ,comentariile, dicţionarele[53], concordanţele[54], studiile asupra vocabularului biblic[55], gramaticile limbii greceşti şi ebraice, precum şi ghidurile de traducere publicate.

Vorbind de traducerea Vechiului Testament, constatăm totuşi că nu există în nici o limbă modernă o traducere perfectă, care să reproducă întocmai originalul. Rămân un număr mare de lucruri greu de precizat şi de rezolvat.[56] Nu se poate şti, întotdeauna, dacă o expresie în momentul întrebuinţării a devenit idiomatică sau ea reflectă încă o realitate. Neajunsurile se rezolvă numai prin note subsidiare, fără de care traducerile nu-şi ating scopul.

C O N C L U Z I I

Traducerea Vechiului Testament, şi în general a Bibliei, presupune mult efort şi multă pregătire din partea traducătorului. O traducere bună nu se poate realiza la întâmplare, la „inspiraţia" fiecărui traducător.

De-a lungul timpului s-au conturat mai multe tipuri de traduceri, care, chiar dacă au satisfăcut cerinţele epocii în care au fost făcute, au căzut în desuetudine.

În epoca modernă, cu cele peste două mii de limbi şi dialecte, reprezentând numeroase culturi foarte diferite una de alta, şi cu o sete de nestăvilit după „Cuvântul lui Dumnezeu", se impune, cu stringenţă, redarea textului sacru în toate limbile şi dialectele existente, într-o formă cât mai apropiată de original. Se impune de asemenea, eliminarea traducerilor slabe, necorespunzătoare şi mai ales traducerile tendenţioase. Rigoarea ştiinţifică ce s-a afirmat în toate domeniile de activi-

53 **Dictionnaire encyclopedique de la Bible, Dictionnaire de la Bible,** (şi **Suplemment), Dictionnaire d'archéologie biblique, Lexicon in Veteris Testamenti Libros** (de Koehler-Baumgartner).

54 **Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament** (de G. Lisowsky), **Hebraischen und Aramaisches Handwürterbuch)** (de Gesenius) etc.

55 De exemplu: **Vocabulaire biblique** (Editions Delachaux et Niestlé).

56 Cum ar fi, de exemplu, traducerea textelor poetice destinate cultului, cf. Ai katerinis Chiotelli, **Sigkekrimenes dyskolies tis metafrasi poütikon keimenon tis Aghias Grafis,** în vol. „Hi metafrasi", p. 163—171.

tate ale omului, trebuie să caracterizeze şi cercetarea în domeniul biblic.

În ajutorul celor ce voiesc să întreprindă o traducere a Bibliei vin doi consultanţi de la Societăţile Biblice Unite, Eugéne A. Nida şi Jan de Waard, autori a două ghiduri de traducere „translator's handbooks"[57] care optează pentru metoda de traducere sociosemantică, numită de ei a „echivalenţei funcţionale", care presupune căutarea de cuvinte, structuri grama'icale şi trăsături retorice, aşa-zis „echivalenţe", în limba receptoare.

În ce priveşte metoda „echivalenţei funcţionale", în vederea traducerii textelor sacre, ea poate fi considerată pe linia celei mai bune tradiţii a Bisericii Ortodoxe.[58]

Pr. Drd. Aurel PAVEL

57 Vezi, Pr. Prof. Vasile Mihoc, recenzia citată, p. 103.
58 cf. nota 38 supra.

LOCUL PROFEȚILOR ÎN PEDAGOGIA VECHIULUI TESTAMENT

Urmele profeților se regăsesc pretutindeni în cuprinsul Vechiului Testament, lucru normal de altfel, câtă vreme profetismul e intim legat de însăși existența lui Israel.[1] Cărțile lor, parte integrantă a Vechiului Testament, beneficiază de o atenție deosebită și pentru aceea că sunt străbătute — asemeni unui fir roșu — de o revelație progresivă, al cărei principiu hermeneutic conferă fundamentul pentru înțelegerea educației ebraice.[2] Educația în sine a fost întotdeauna lucru de căpătâi pentru evrei, o adevărată pasiune, așa încât Scriptura este plină de noțiuni pedagogice, în sensul pe care Comenius îl dădea didacticii — „arta de a învăța pe alții".[3] Programa școlară străbate întreaga Sfântă Scriptură, mai întâi Tora, iar mai apoi profeții și scrierile. (u.KETUVIIM).

Cea mai mare lecție pe care trebuie să o învățăm de la poporul evreu este aderența strictă la un sistem educativ, bazat pe un ideal deosebit de religios și moral care le-a păstrat unitatea într-un mod perfect, în care nu ar putea-o face nici un sistem politic, oricât de bine pus la punct ar fi. Salvarea acestui popor se datorează educației sale.[4]

Există trei elemente care se remarcă în istoria educației evreiești. Ele se concentrează în jurul a trei persoane: Ezra, Simon ben-Shetah și Iosua ben-Gamala. Ezra este cel care a stabilit Scriptura (care era în vremea sa) ca bază pentru școlarizare, iar succesorii săi au mers mai departe și au făcut din sinagogă un loc de instruire școlară precum și un loc de închinare. În jurul anului 75 î.d. Hr. Simon ben-Shetah a legiferat obligativitatea școlii elementare, iar Iosua ben-Gamala a îmbunătățit, un secol mai târziu, organizarea existentă și a stabilit învățători în fiecare provincie și regiune.[5]

Funcția educației la evrei, în general, era să-l facă pe evreu sfânt și să-l separe de străini, să-l ajute să pună în practică religia lui.[6] Dar obiectul pedagogiei Legii era de a aduce la lumină contrastul dintre păcat și har[7], iar cei care realizează imprimarea în conștiința oamenilor a acestui postulat educațional, sunt pe lângă liderii obișnuiți ai

---

1 Jacob, Edmond, „Vechiul Testament", Ed. Humanitas, 1993, pg. 95 și pe larg în Coggins R. et autre, „Israel's Prophetic Tradition Essays in Honor of Peter R. Ackroyd", Edited by R. Coggins (...) Cambridge, C. Univ. Press, 1982 (XXI, 272 pg.).

2 Gangel, Keneth O.; Benson, Warren S., „Educația creștină — Istoria și filosofia ei". Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1994, pg. 18.

3 Comenius, I.A., „Dialectica Magna", trad. de P. Gârboviceanu, București. 1921, pg. 21.

4 Elmer H. Wilds și Keneth V. Loltich, „The Fondations of Modern Education". ed. 3-A, New York, 1961, pg. 46—47.

5 Dicționar Biblic, Societatea Misionară Română, Ed. „Cartea Creștină", Oradea 1995, pg. 1070—1071.

6 Idem, pg. 369.

7 Oehler Gustav, „Old Testament Theology", apud Gangel, K.O., op. cit., pg. 24.

naţiunii, ne referim la conducătorii politici şi la preoţi, sunt aşadar şi profeţii.

Supremul postulat moral — identificat însă şi cu cel educaţional, cum am văzut — revelat din cele două Testamente ale Bibliei este FERICIREA. Cadrul de realizare al acestui leac care asigură liniştea socială este monarhia Duhului, care face vie: Împărăţia lui Dumnezeu.

Pentru realizarea Împărăţiei lui Dumnezeu, în sufletele fiecărora, individ aparte, cât şi mulţime, se făcuseră pregătiri subtile de către mesagerii lui Dumnezeu, profeţii, aceşti avocaţi ai săracilor cu duhul. Profeţia, „misterul ambulant", care infirmă orice privilegiu de castă anunţă în interes de propagandă duhovnicească, că echilibrarea deplină a bugetului sufletesc e rezervată viitorului strălucit, „când pământul va fi plin de limpedea cunoaştere a lui Dumnezeu, cum albia este plină de apă".[8]

Activitatea învăţătorească din Vechiul Testament este marcată, până la apariţia proorocilor, de câteva extrem de importante. Fără îndoială că Întâiul — şi în cele din urmă Ultimul şi cu adevărat Pedagog a fost Dumnezeu, Cel care în limita spaţiului liturgic al Raiului, dădea poruncă educativă spre zidire sufletească a protopărinţilor neamului omenesc, Adam şi Eva. Căci nu altfel putem tâlcui încercarea lui Dumnezeu de a dărui zidirii Sale umane vederea duhovnicească. Deci îndumnezeirea nu exclude cunoaşterea făpturilor (pomul binelui şi al vieţii). Dar atunci omul le cunoaşte fără patimă ca Dumnezeu şi în Dumnezeu, nu cu patimă, adică cu uitarea lui Dumnezeu. Toate îşi au vremea lor, ca să se cunoască şi să se săvârşească cum se cuvine, trebuie să aştepte creşterea omului la înălţimea lor. Pomul cunoştinţei binelui şi a răului (sau lumea), ca sădit tot de Dumnezeu nu era ceva rău în sine. Dar omul nu era crescut la starea la care îl putea privi în mod just şi neprimejdios, deci interzicerea atingerii de el era o amânare, nu o oprire veşnică.[9]

Dacă prima etapă educaţională — care coincide cu starea paradisiacă — este legată de cunoaşterea nemijlocită a lui Dumnezeu, a doua etapă, aceea a alungării lui Adam şi a Evei din Rai, transmută sistemul educaţional în planul Familiei, care se transformă astfel în cel mai important agent al educaţiei pe pământ. Cu mult înainte de a se da Legea, într-o familie evlavioasă, cunoaşterea naturii lui Dumnezeu avea o importanţă crucială. Nu se poate vorbi de o *educaţie* ebraică înainte de Avraam, însă principiul exista deja — Dumnezeu Creatorul personal, viu, etern, sfânt, milos şi atotputernic, care exista completamente prin Sine Însuşi şi care este perfect în toate, de natură spirituală şi neschimbătoare, care există veşnic, adevărat, milos, drept şi uneori de nepătruns în relaţiile cu oamenii. Ţinta educaţiei nu era o idee plămădită

8 Neaga, Nicolae, „Valoarea Socială a Vechiului Testament", Sibiu, 1933. pg. 3.

9 FILOCALIA, volumul III, trad. Pr. D. Stăniloae, Sibiu 1948, nota 2/pg. 12—13, precum şi viziunea modernistă a lui Miles Jack, „Dio — una biografia", Garzanti, 1996, pg. 41.

de mintea omului, nici o imagine psihologică evocată pentru a întâmpina nevoile superstițioase ale societății, ci Dumnezeul Cel Veșnic și mesajul Său către lumea Sa.

Educația ebraică a început practic odată cu Avraam și cu legământul. Legământul a fost național și personal, cu profunde implicații educative. El a fost un contract între poporul evreu și Dumnezeu, dar și între fiecare evreu și Dumnezeu. Fiecare persoană din poporul evreu avea o obligație personală față de Dumnezeu, față de familia sa și față de poporul său.[10] Educația aceasta se bazează pe o relație personală cu Dumnezeu, în afara ipotezelor teoretice sau a silogismelor deductive. Este numai experiența unei relații și, ca orice relație adevărată se bazează numai pe credința-încredere, care se naște între persoanele respective.[11] Este o educație ce ajută generațiilor viitoare bazându-se așadar pe credința-încredere în strămoși, pe credibilitatea mărturiei lor.[12]

Firește acum că procesul educativ al patriarhilor, care nu s-a desfășurat în cadrul unor instituții școlare, și-a avut defectele și greșelile lui, dar roadele lui sunt evidente și în viața unor membri din cea de-a patra generație. Iosif, care nici măcar o dată nu s-a abătut de la ascultarea sa deplină de Dumnezeul părinților săi, a repetat legământul spiritual spunând fraților săi, la vârsta de 110 ani: *„Dumnezeu vă va cerceta și vă va face să vă suiți din țara aceasta în țara pe care a jurat că o va da lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov“* (Gen. 50, 24).[13]

Odată ajuns în pustie, poporul eliberat în chip minunat din robia egipteană a fost imediat instruit în procesul transmiterii adevărului: *„Cerințele acestea pe care ți le spun Eu astăzi, să le ai în inima ta și în sufletul tău; SĂ LE SĂDEȘTI în fiii tăi și să vorbești de ele când șezi în casa ta, când mergi pe cale, când te culci și când te scoli. Să le legi ca semn la mână și să le ai ca o tăbliță pe fruntea ta. Să le scrii pe ușorii casei tale și pe porțile tale“* (Deut 6, 6—9).

Acest pasaj cuprinde mai mult decât o simplă poruncă de îndeplinire a obligației educative a familiei. El conține, prin folosirea cuvântului ebraic SHANAN, o puternică aluzie cu privire la metodologie. Sensul literal al cuvântului este «a ascuți» sau «a stimula» și este folosit aici la timpul prezent. Cu alte cuvinte, părinții evrei trebuie să *stimuleze* în permanență apetitul intelectual al copiilor lor... Ei trebuie să le ascuțească mintea punându-le întrebări care să creeze situații de învățare în care să li se poată da învățătură în credința lui Israel.[14]

Centrul educației divine este TORA, iar spațiul ei TEMPLUL. Dar cu acestea ne înscriem deja în dimensiunile unei etici a tragicului. Pen-

---

10 Gangel, K.O. — Benson, W.S. op. cit. pg. 19—20.

11 Yannaras Christos. „Abecedar al credinței“, Ed. Bizantină, București, 1996, pg. 16—17.

12 Idem. Op. cit., pg. 17.

13 Gangel K.O. — Benson W.S., op. cit., pg. 20.

14 Gangel K.O., „Toward a Biblical Theology of Marriage and Family“, Journal of Psychology and Theology, No. 5, 1977, pg. 60 și 62.

tru că acei care se constituiau în dascăli, în educatori, încep să alunece spre dictatură de conştiinţă.

Să observăm că actul formalizării, al formulării, mai exact, pe lângă extraordinara performanţă de a fi impus şi edificat universalul consfinţind domnia unităţii efective, afirmate şi legalizate, pe lângă opera de ordonare a mulţimilor, purtate de tiparul unitar ce a instituit legea în eul social — organismul coerent şi coeziv pe care-l reprezintă societatea — a rămas totuşi la formă: la formele bine definite ce vor struni mulţimile diverse ale membrilor. Comunicarea nemijlocită din grupurile constituite devine mijlocită: mediată de legea propusă tuturora, în egală măsură (pusă, cu alte cuvinte, „deasupra", „în afara", într-o exterioritate formală, pentru a fi, în sfârşit preluată ca atare şi interiorizată de fiecare individ).

Membrii societăţii nu vor mai comunica direct (face-to-face) ci indirect, prin intermediul legii (regulei sau regulamentului) care artificializează, în parte, raporturile umane.[15]

Pentru Israel n-ar fi trebuit să fie aşa. Pentru că valenţele cuvântului TORA cuprind şi aspectul de învăţătură divină revelată, de lege specifică, ancorată în transcendent. Aceasta ar fi trebuit să fie vie, ca expresie a Duhului Sfânt. Ea este chiar conţinutul învăţăturii. Scurtcircuitarea apare însă frecvent ca urmare a păcatului şi a compromisului cu cotidianul pe care-l fac — uneori — cei puşi de Dumnezeu la păzirea fundamentului educaţional — preoţii din Templu. Pentru că despre ei ne aminteşte Cartea Ieşirii (28, 29) şi mai clar Iezechiel însuşi: *„Ei vor învăţa pe poporul Meu să deosebească ce este sfânt de ce nu este sfânt şi vor arăta deosebirea dintre ce este necurat şi ce este curat*" (Iez 44, 23).

Preoţii învăţau litera şi înţelesul Legii şi erau răspunzători pentru punerea în mâinile poporului a cunoaşterii ritualurilor şi formelor religioase pline de semnificaţii ale vechiului Israel. „Fiecare jertfă, fiecare simbol şi fiecare ceremonie era o bază pentru o simţire, o atitudine faţă de Dumnezeu şi un mijloc eficace de învăţare a unei credinţe, a unei concepţii sau a unei legi. Prin procedurile legate în mod deosebit de închinarea în Cort, oamenii erau învăţaţi sfinţenia lui Dumnezeu, importanţa credincioşiei faţă de El, felul în care El privea păcatul şi nevoia de pocăinţă".[16] Preoţilor le revenea aşadar misiunea de a învăţa cu deosebire pe adulţi, dar prin aceasta familia nu şi-a pierdut niciodată locul central în instituţie. Activitatea preoţilor din Templu a dublat-o, dându-i valoare de instruire morală, etică. Sistemul intersecta în sine linia eticii generale, a dreptului civil şi a relaţiei de familie, între familii, ginţi, seminţii şi Israel — alte popoare.

Educaţia a atins nivelul cel mai scăzut în perioada Judecătorilor. Poporul era preocupat să supravieţuiască, dar nu exista o autoritate centrală fermă şi toate formele de cultură şi dezvoltare sufereau. Auto-

---

15 Mircea, Corneliu, „Etica Tragică", Ed. Cartea Românească, 1995, pg. 117.
16 Eavey, C.B., „History of Christian Education", Chicago, Moody, 1964, pg. 55.

ritatea lui Samuel, care a fost în acelaşi timp şi ultimul judecător, dar şi primul profet, nu a fost mai bună. Deducem că manifestarea spirituală şi puritatea închinării s-au îmbunătăţit sub conducerea lui Samuel, dar există puţine dovezi că s-ar fi făcut o educaţie temeinică. Samuel a adunat cu adevărat în jurul său un grup de profeţi şi epoca învăţăturii profetice a început, de fapt, cu înţeleptul din Rama (I Sam 19, 18—24).[17]

Primul împărat al lui Israel şi cel de-al doilea, Saul şi David, se deosebesc nu atât din punct de vedere militar — doar ambii sunt stâlpi ai victoriei militare — cât mai cu seamă din punctul de vedere în care priveau educaţia. Pentru cel dintâi, dependent în mare măsură de Samuel, educaţia era lăsată pe seama profeţilor, preoţilor, înţelepţilor şi părinţilor copiilor care o realizau într-un cadru atât de militar şi de milităros încât educaţia pare să aibă o foarte mică importanţă. David însă, cu adevărat un cărturar sensibil şi pasionat, a dezvoltat sistemul de închinare al lui Israel la cele mai mari proporţii — 38 000 de leviţi. Templul pe care nu apucă să-l zidească exterior, începe să-l înalţe interior. „Poate cea mai mare contribuţie pe care a avut-o David la o educaţie evlavioasă a fost exemplul propriei sale vieţi. Nici un alt personaj n-a creat o asemenea teologie de conflict între interiorul ce-L caută pe Dumnezeu şi viaţa sa exterioară". Dramatismul — surprins de teologia psalmilor este creat de neliniştea şi dezolarea unui suflet împovărat de conştiinţa păcatului în contrapondere cu dorinţa sa reală şi fierbinte după împăcarea cu Dumnezeu. Schimbarea minţii şi a inimii, bucuria păcatului iertat, încrederea nestrămutată şi credinţa în fidelitatea lui Dumnezeu, proşternerea în faţa înălţimii harului şi câte altele, sunt teme ale psalmilor care vor marca de acum sistemul educaţional ebraic.

Conotaţiile fiecărui titlu de psalm ne arată însă eforturile făcute şi în vederea realizării unei reale organizări a instruirii. Aşa apare către sfârşitul domniei lui David un sistem complet organizat de servicii ale leviţilor — extrem de numeroşi, cum am arătat — implicaţi în diverse slujbe şi care pregătea cântăreţi şi poeţi, slujitori în Templu şi uşieri pentru Templul pe care-l va înălţa Solomon, a cărui capacitate de educare s-a dovedit a fi enormă. Apariţia cărţilor sapienţiale, a acestei literaturi de înţelepciune în cadrul sistemului gândirii poporului evreu, sunt dovada unei modificări de substanţă în planul activităţii educaţionale.

Cucerirea Ierusalimului şi distrugerea Templului constituie o primă cotitură hotărâtoare în istoria lui Israel, este sfârşitul unei epoci în care „primul stat Israel" dispare. De aici rezultă o dublă schimbare în situaţia politică şi religioasă.

Schimbarea politică: Israel îşi pierde suveranitatea naţională şi unitatea teritoriului, o importantă parte a populaţiei trăind mai departe în ceea ce ea va numi exil şi ea rămânând să locuiască acolo. Apare

17 Gangel K.O. — Benson W.S., op. cit., pg. 23.

astfel o nouă realitate politică: comunităţile evreieşti dispersate, care în limba greacă se vor numi mai târziu diaspora, dispersarea.

Schimbarea religioasă: temelia statului era şi temelia religiei lui Israel. Dispariţia statului provoacă o gravă criză spirituală şi repune în discuţie mentalităţile. Noi valori îşi fac apariţia. Ele datorează mult curentului de idei care a străbătut cea mai mare parte a perioadei care se încheie: profetismul.[18]

Modificărilor de mentalitate li s-au adăugat nesiguranţa şi vicierea legii, ritualului şi spaţiului spiritual în întreg me.

În perioada monarhiei divizate, dominaţia profeţilor a fost aşadar pe primul plan, inclusiv educaţional. Într-o vreme de grave frământări economice şi politice, profeţii au devenit „CENTRUL EDUCAŢIEI EBRAICE până la căderea Ierusalimului".[19] O excepţie ce se cuvine a fi notată e consemnată în cartea II Paralip 17, 7—9 când cei aduşi de Iosafat să înveţe poporul în al treilea an al domniei lui, căpetenii, leviţi şi preoţi *„au străbătut toate cetăţile lui Iuda şi au învăţat pe oameni în mijlocul poporului"*.

Profeţii au modificat şi locul unde se vestea învăţătura. În loc ca oamenii să se adune în centrul liturgic al comunităţii — Cortul Sfânt sau Templu — profeţii s-au transformat în învăţători care duceau mesajul lui Dumnezeu oriunde găseau oameni care să-i asculte, transformând astfel comunitatea întreagă, spaţiul ei spiritual, în spaţiu de vestire. Asupra acestui amănunt vom reveni când vom vorbi despre locul de desfăşurare a activităţii profeţilor. Vom remarca mai apoi că în acest fel cuvântul lui Dumnezeu, în dimensiunile sale fundamentale, a trecut prin evrei spre neamuri, căpătând o aură universalistă.

Funcţia esenţială a profeţilor a devenit în acest grav context aceea de a găsi înţelesul istoriei contemporane — istorie plină de tumult şi violenţă — şi de a încerca să depăşească ceea ce este întâmplător într-însa şi să schiţeze o filosofie a istoriei care să le permită să descopere un sens al existenţei poporului ales, dar nu o filosofie stearpă, ci una pornită din datele cotidianului şi transfigurate de revelaţia transcendentului.

Datele problemei se rezumau la câteva puncte foarte simple.

1. Atât într-unul cât şi în celălalt regat, israeliţii se abăteau mereu de la Lege. Oare mai erau ei demni să se considere popor ales?

2. Dumnezeu revărsa pedepse asupra poporului Său. Se succedau catastrofele istorice: înfrângeri în lupte, distrugerea regatului lui Israel, deportarea celor zece triburi, ameninţările ce planau asupra regatului lui Iuda. Unii profeţi anunţau aceste catastrofe diferite; mai târziu, alţii le-au şi trăit, le-au înregistrat şi le-au comentat. Oare Dumnezeu nu mai îndrăgea poporul Său?

3. Distrugerea regatului lui Israel în anul 722, reducând prezenţa Israelului în Pământul făgăduit doar la micul regat Iuda — un teritoriu

18 Eisenberg, Jossy, „O istorie a evreilor", Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pg. 32.
19 Gangel K.O. — Benson W.S., op. cit., pg. 25.

restrâns în jurul Ierusalimului — a făcut ca aceste întrebări să capete un caracter și mai dramatic. Pe măsură ce menghina invadatorilor, întâi asirieni, apoi babilonieni, se restrângea în jurul Ierusalimului, se punea chiar problema dacă poporul va supraviețui, dacă Legământul se mai menținea. Măcar dacă Templul ar rămâne în picioare. Oricât atrăgea atenția iudeilor profetul Ieremia, ei nu-și puteau imagina distrugerea Templului. N-ar fi fost ea dovada de netăgăduit a sfârșitului Legământului? Idee pe care Israel n-o putea admite.

În acest context, profeții lui Israel, după ce predicaseră în van pocăința și după ce încercaseră zadarnic să stăvilească degradarea situației, au izbutit să făurească o ideologie a speranței, căreia iudaismul îi datorează supraviețuirea sa. Nucleul forte al acestei concepții care trebuia să reînnoiască încrederea poporului în viitorul său a constat în esență din afirmarea că Legământul este ireversibil. În ciuda aparențelor, distrugerea statului nu semnifică anularea Legământului.[20]

Istoriografia secularizată descoperă în profeți un mesaj nou și o nouă concepție despre Dumnezeu. Dumnezeul lui Moise nu este altul decât Acela al lui Mica. Forma de prezentare însă a mesajului diferă de la un om al lui Dumnezeu la altul (descoperim aceste diferențieri în funcție de ceea ce numim de obicei „inspirația profeților").

Să urmărim însă profeții în calea lor ulterioară. Ei nu lasă poporul în exil. Împărăția s-a divizat aproximativ în anul 931 î.d.Hr., pe vremea când Ahia, Șemaia și Ido slujeau ca profeți ai lui Israel. Înainte de căderea Ierusalimului în 986 î.d.Hr., Dumnezeu adaugă pe Ieremia și Iezechiel ca mesageri ai voii Sale în raport cu poporul care uitase pe Domnul, acuzându-L că El a uitat de ei. În toată această perioadă o mare importanță a avut dezvoltarea ȘCOLILOR DE PROFEȚI, asociate mai ales cu lucrarea de slujire a lui Ilie și Elisei (II Regi 2, 3—5; 4, 38; 6, 1). Cercetătorii în general ne sugerează că acești doi profeți, care nu au operă scrisă de ei personal, nu au fost fondatorii acestor școli, de vreme ce se pare că au existat grupuri de profeți care au studiat sub Samuel cu mulți ani înainte. Dar în jurul lor se formează aceste cheaguri de școală, grupări neoficiale de ucenici, cu care atât de mult se aseamănă Ucenicii Domnului Iisus Hristos. Samuel și ceilalți nu au dispus de o catedră omiletică, dar văzând și învățând din profețiile lor transfiguratoare, unii profeți s-au bucurat de o sporire remarcabilă în planul educativ.

Păstrarea credinței și învățăturii în exil a fost o problemă majoră, dar nu imposibilă când ne uităm la exemple ca Daniel și Neemia. Un sistem atent de educație a putut menține însă conștiința apartenenței la neamul lui Israel și a credinței în Dumnezeul lui Israel. Cântarea cântării Domnului în țară străină era dovada că nu chiar totul era trecut. Capcana idolatriei — pe care le-o așeza în față civilizația persană

---

20 Eisenberg, Jossy, „Iudaismul", trad. De C. Litman, Ed. Humanitas, 1995, pg. 27 și Prevost, Jean-Pierre. „Pour lire les prophetes", Ed. Woralis (Quebec) — Cerf. 1995, cap. 8 — „profeții intoarcerii", pg. 160—175.

la vremea lui Cirus cel Mare (mijloc de veac VI î.d.Hr) nu a mai putut să surprindă pe israeliţii exilaţi cu forţa în robie. Lecţia era de acum însuşită. Măcar în parte poporul ascultase de prooroci. Vreme de 70 de ani, ruinele Ierusalimului au stat ca o pată pe conştiinţa îngreunată de durere a unui neam ce nu-şi ascultase Dumnezeul Cel Viu. Cartea „Plângerile lui Ieremia" sau cea despre Daniel aduc în imagine ruşinea şi batjocura pe care poporul ales o suferea de-acum între popoare (Dan 9, 16).

Secolul V î.d.Hr avea să aducă în plan central de instruire sinagogile. Tora a preluat din nou supremaţia, deşi aramaica a ajuns să fie vorbită de poporul întreg în locul limbii ebraice. Datorită necesităţii citirii cărţilor de studiu teologic, ebraica devine obiect de învăţământ, mai cu seamă pentru acei care urmau să ocupe anumite slujbe religioase oficiale. Au apărut şi alte tipuri de şcoli, venite ca să contracareze stilul de şcoală alexandrină, grecească sau persană. Pentru instrucţia formală a copiilor în afara familiei s-au organizat în secolul I î.d.Hr, aşa-zisele „case ale cărţii".

Metodologia era în mare măsură orală, cu un puternic accent pe memorare şi recitare. Tehnica dialogului a făcut ca educaţia ebraică de după exil să fie destul de progresistă în comparaţie cu standardele primelor secole.[21]

Dar rămăsese undeva, în urmă, imaginea cuvântului dinamic, neinstituţionalizat, dar perfect ancorat în realităţile istorice şi duhovniceşti ale neamului, activitatea învăţătorească a proorocilor. Procesul educativ al căror centru le-a fost activitatea, a fos orientat spre adâncirea înţelegerii religioase, spre creşterea pasiunii şi fervoarei religioase, îndreptată spre cunoaşterea voii lui Iahve şi întărirea în vieţuirea cu El. Dar ei nu se vesteau pe ei sau propria lor concepţie de viaţă. Ci voia Domnului se vestea prin ei. De aici şi perenitatea spuselor lor.

Pr. Constantin NECULA

---

21 Gangel K.O. — Benson W.S., op. cit., pg. 28 precum şi pe larg **Foi et Vie**, „Prophetisme, sagesse et pouvoirs". 83 (1984), (Cahiers Biblique, 23, 96 pg.).

PROFETUL ŞI LEGIUITORUL MOISE*
în viziunea operei filoniene „DE VITA MOYSIS"

Date preliminare despre Filon Iudeul

Filon s-a născut, probabil, în anul 23 a.Ch., într-o familie de evrei nobili din Alexandria. Familia sa era atât de bogată şi influentă încât, potrivit lui Jean Danièlon, ea reprezenta „marea bancă internaţională ebraică".[1]

Situaţia economică a părinţilor i-a permis să primească o educaţie deosebită. Însă, împotriva dorinţei părinţilor săi, care ar fi vrut să se îndrepte spre lumea afacerilor, el s-a dedicat încă de tânăr filosofiei. Cultura timpului său oferea tinerilor două modele de educaţie: cel al retorului şi cel al filosofului. Filon a ales modelul filosofului. Filosofia în vremea lui, nu era o disciplină abstractă, ci un mod de viaţă, care implică un efort ascetic de desăvârşire pentru a putea găsi adevăratul sens al vieţii în posedarea bunurilor interioare.[2] Că Filon a dus o viaţă „filosofică" o demonstrează propria mărturie din **De specialibus legibus** III; 1—2, în care scrie: „a fost o vreme în care m-am dedicat filosofiei, contemplării Universului şi elementelor care-l alcătuiesc; pornind de la ele mintea mea însoţită în mod constant de gânduri şi de adevăruri divine, îşi trăgea marea fericire, frumuseţe şi amabilitate; de aceea aveam o mare bucurie care nu înceta niciodată să mă sature. Atunci nu aveam niciodată gânduri rele sau josnice şi nu doream să caut faimă, bogăţii sau plăceri trupeşti; ci ni se părea că eram înălţat cu sufletul stăpânit de o inspiraţie divină (epitheiasmos), astfel încât aveam impresia de a călători împreună cu soarele, luna, cu tot cerul şi cosmosul. Şi atunci din stratosferă priveam jos şi, ascuţindu-mi privirea, contemplam, ca de la un observator, spectacolul multiform al bunurilor pământeşti, şi-mi binecuvântam destinul pentru că am scăpat de mizeria vieţii umane".

Filon şi-a dedicat aproape toată viaţa comentării Sfintei Scripturi, mai întâi oral şi apoi scris. Operele sale scrise de fapt nu sunt decât „predici asupra unor versete alese din Scriptură".

Activitatea sa literară a avut două obective principale, dictate de mediul cultural în care a trăit, Alexandria Egiptului. Primul a fost acela de a da o expresie raţională „filosofică" Bibliei, folosindu-se de limbajul filosofiei greceşti; al doilea de a apăra Cuvântul lui Dumnezeu de atacurile păgânilor. Există totuşi în opera lui Filon un obiectiv sistematic şi unul apologetic.

* Lucrare de seminar, alcătuită, în cadrul cursurilor de doctorat, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, care a dat avizul pentru publicare.

1 Jean Danièlou, Filone D'Alessandria, Edizioni Archeosofica, Roma, 1991, p. 20.

2 **Ibidem**, p. 22.

Alexandria, în timpurile lui Filon, era locul cel mai important, centrul cel mai viu şi fecund al culturii greceşti. Ceea ce constituie particularitatea iudaismului alexandrin este întâlnirea dintre credinţa ebraică şi cultura greacă care are ca reprezentant principal pe Filon. În Alexandria literaţii publicau ediţiile critice ale lui Homer şi Hesiod, şi făceau comentarii erudite operelor acestor clasici, folosind adesea metoda alegorică, matematicienii şi astronomii aduceau ştiinţelor lor contribuţii importante. În acest important centru cultural (dincolo de cel economic şi comercial) crescuse cea mai mare comunitate ebraică a Diasporei (număra aproape un milon de membri) care cu asimilarea culturii greceşti reuşise să se includă şi să se integreze uşor în mediul păgân care o înconjura şi reuşise să impună respect faţă de propriul crez religios recurgând la interpretarea alegorică, după exemplul literaţilor păgâni.

Această operaţie deloc uşoară, de a armoniza Scriptura cu cultura greacă a fost dusă la împlinire de Filon. Comentariile sale la diferite cărţi ale Pentateuhului sunt minunate studii şi tentative de a exprima în limbajul grec mesajul Sfintei Scripturi.

Dincolo de activitatea literară Filon a participat şi la cea politică, însă despre aceasta avem puţine informaţii. Episodul cel mai cunoscut îl constituie delegaţia condusă de el la Caligula pentru a protesta împotriva samavolniciilor guvernatorului Flacus şi împotriva aşezării statuilor păgâne şi a imaginilor împăratului în sinagogi. Despre acest eveniment Filon ne-a lăsat două documente: Contra Flaccum şi Legatio ad Caium.[3]

Data morţii lui Filon nu este sigură, oricum ea este pusă după anul 41 după Ch., mai exact după întoarcerea sa din delegaţia de la Roma.

Din scrierile şi faptele sale se poate trage o importantă concluzie în ceea ce priveşte viaţa religioasă a lui Filon: concluzia că ea a fost o viaţă exemplară, pusă toată în slujirea lui Dumnezeu şi a comunităţii iudaice din Alexandria. Însă, pe drept cuvânt notează Danièlon, religiozitatea sa nu avea nimic comun nici cu rigorismul fariseic, şi nici cu fanatismul zelot.

„Filon este impregnat de umanismul grec, cu tot ceea ce acest cuvânt exprimă nu numai despre cultură, ci despre a şti pentru a fi. El însuşi e unul dintre cele mai importante rezultate ale paideiei (paideía) timpului său.

Alegorismul său subtil eliberează credinţa părinţilor săi de învelişul semitic pentru a reînnoi-o cu formele cele mai rafinate ale filosofiei timpului său.

... Acest iudeu de mare caracter şi de mare cultură nu are nimic comun cu sincretismul. El apreciază în egală măsură bunurile trupului şi încă mai mult pe cele ale minţii, pe care o civilizaţie rafinată le pune la dispoziţia sa. Însă el le judecă după valoarea lor şi mărturia cea mai incontestabilă a operei sale constă în faptul că el acordă o valoare supremă bunurilor spirituale".[4]

---

3 Despre această delegaţie şi despre documentele privitoare, vezi C. Kraus, **Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica**, Napoli, 1967.

4 J. Danièlou, **op. cit.**, p. 9.

Mediul cultural în care se naşte opera De vita Moysis

Filon nu este un izolat în lumea elenistică. Diaspora semănase, pe toate străzile Imperului roman, comunităţi iudaice care prosperau.

Fidelitatea faţă de Lege (Torah) făcea posibilă păstrarea identităţii lor într-o lume elenistică. Prozelitismul lor ne este bine cunoscut din diverse mărturii, începând cu cea din Evanghelia după Matei (23, 15). În cetăţile prin care Sf. Pavel trecea, se aflau pe lângă iudeii autentici acei **fovoumenoi ton Théon** dintre care Apostolul neamurilor şi-a recrutat o bună parte dintre primii săi ucenici.

Necesităţile vieţii îi obligase pe iudeii diasporei să adopte în viaţa lor cotidiană, limba internaţională a epocii — greaca elenistică — care a devenit în acelaşi timp limba lor religioasă. Traducerea Bibliei în greacă (LXX) a fost un fapt de o importanţă deosebită pentru istoria religioasă a lumii greco-romane. Nu numai iudeii care nu mai cunoşteau limba ebraică ci şi păgânii se puteau hrăni din Cuvântul lui Dumnezeu. În această perioadă iudaismul nu numai că n-a fost conservator, a fost creator. El a dat naştere unei întregi literaturi în greaca elenistică, literatură care a adoptat formele literare şi categoriile de gândire ale acesteia.

Astfel, dialogul a devenit posibil între poporul lui Dumnezeu şi neamuri, conştient de rolul pe care-l avea în a purta lumina cunoştinţei divine acestora. Din această literatură nu ne-a rămas decât ceea ce Biserica a conservat. Versiunea Septuagintei ne-a parvenit datorită faptului că ea a devenit Biblia creştinilor. Multe din operele iudaismului elenistic ne sunt cunoscute, deşi numai cu titlul din citările făcute de Clement Alexandrinul şi Eusebiu de Cezareea. Tot ceea ce ne-a rămas din operele istoricilor, poeţilor şi filosofilor iudaismului elenistic, de importanţă deosebită, ne ajută în acelaşi timp să ţinem seama când apreciem opera lui Filon.

El nu este nici un izolat însă nici un promotor ci cel care a atins apogeul mişcării de extindere a iudaismului. Activitatea sa care se plasează la începutul creştinismului reprezintă stadiul iudaismului alexandrin într-un moment precis în care creştinismul începe să-şi ia avântul. Tot interesul lui Filon se concentrează în jurul operei lui Moise, prezentată ca expresie a unei înţelepciuni învăţate de la Dumnezeu.[5]

Celelalte cărţi ale Bibliei nu sunt citate decât foarte rar. Însă Legea, este interpretată potrivit unei metode împrumutate din elenism şi astfel ea este făcută accesibilă tuturor sufletelor bine intenţionate. Ea devine sinteza tuturor aspiraţiilor legitime ale sufletului omului antic.

Opera lui Filon despre Lege poate fi împărţită în trei părţi:

Prima aparţine unui gen literar care va avea mare succes în creştinism, cel al „Întrebărilor şi Răspunsurilor despre Scriptură". Este un co-

---

5 Bernard Botte, **La vie de Moïse par Philon,** în Moïse homme de l'alliance, „Cahiess Sioniens" VIII, 1954, p. 56 (174).

mentariu scurt care pune în evidenţă anumite dificultăţi ale textului şi explică în mod treptat sensul literal şi sensul spiritual.

Ne-au rămas din această primă parte scrierile:

„Quaestiones et solutiones în Genesim et in Exodum", într-o versiune armeană, un fragment destul de lung într-o versiune latină şi nişte citări din unele catene exegetice.

A doua parte este constituită din marele comentariu alegoric, inaugurat prin „Legum allegoriae, în care aplică textelor sacre metoda exegetică alegorică pe care autorii profani o foloseau în interpretarea poeţilor greci.

În sfârşit, a treia parte, conţine o serie de tratate care se adresează unui public mai larg, în scopul de a le oferi o idee despre conţinutul Legii şi despre valoarea ei religioasă. Această parte cuprinde **De opificio mundi**, cunoscutele **Vitae** (Abraham, Jeseph, Moysis) şi tratatele despre legile speciale.

În toate aceste opere Filon vorbeşte în mod constant despre Moise. El este „Profetul, hierofantul, filosoful, legislatorul".[6] În acelaşi timp însăşi persoana lui Moise este pusă în prim plan. Ceea ce îl interesează pe Filon este să arate că însuşi Moise a rostit şi a scris cuvintele sfinte. În **De Vita Moysis**, Filon mai mult decât în alte tratate ne spune ceea ce gândeşte el despre Moise. Nu este vorba despre o viaţă a lui Moise în sens biografic, aşa cum suntem tentaţi să credem la prima vedere citind titlul. Nici în celelalte Vitae (Abraham, Joseph) nu prezintă biografii ale personajelor, ci explicaţii ale naraţiunilor biblice din Geneză, prezentate ca expresie a legilor divine nescrise.[7]

În toate aceste Vitae, Filon prezintă personajele Patriarhii anticului Israel ca simboluri care întrupează diferite tipuri de virtuţi: Enos reprezintă speranţa; omul care caută pe Dumnezeu. Enoh pocăinţa şi progresul, Noe dreptatea, Abraham virtutea dobândită prin învăţătură, Isaac virtutea înnăscută şi Iacob virtutea dobândită prin asceză.

Patriarhii sunt prezentaţi de Filon în două triade: care culminează cu Moise care reprezintă omul desăvârşit.

Enos — Enoh — Noe
Abraham — Isaac — Iacob
Moise

Potrivit exegezei alegorice pe care o aplică în interpretarea Patriarhilor, ei reprezintă itinerariul mistic care conduce sufletul la cunoaşterea lui Dumnezeu prin Revelaţie.[8]

Deşi Moise se află în centrul simbologiei filoniene[9] ca model ideal al desăvârşirii omeneşti, el, în schimb este prezentat în **De Vita Moysis** ca

6 Ibidem, p. 56 (174).
7 Ibidem, p. 57 (175).
8 Jean Danielou, **op. cit.**, p. 155.
9 Cfr. Erwin R. Goodenough, **By Light, Light, New Haven, 1935**, p. 181, Idem, **An Introduction to Philo Iudaeus**, Oxford, 1962, p. 145.

un conducător ideal asemănător celor din epoca elenistică. Numai în **Questiones in Exodum** Moise este prezentat într-o expunere continuă în sensul simbologiei mistice[10] care va fi dezvoltată mai târziu de Sf. Grigorie de Nyssa.

De Vita Moysis, deci, nu cuprinde tot ceea ce Filon din Alexandria spune despre Moise, marea figură a operei sale. În ansamblul ei această operă aparţine unui gen literar particular: roman istoric, pentru că ea se adresează celor care merită să nu-l ignore",[11] adică grecilor, după cum se arată încă în paragrafele următoare.

Filon reproşează scriitorilor greci că nu l-au menţionat în scrierile lor şi că s-au interesat de comedii şi de opere imorale în loc de a „folosi darurile lor pentru a nara viaţa oamenilor virtuoşi".[12]

De Vita Moysis nu este deci o operă exegetică ci o biografie apologetică şi morală.[13]

Scopul apologetic pe care l-a urmărit l-a făcut pe Filon să prezinte un personaj elenizat cu trăsăturile unui rege conform idealului elenistic, stăpân pe pasiunile sale, ca un înţelept stoic, care conduce lumea potrivit Legii universale.[14]

Cu toate acestea Filon rămâne cel mai apropiat naraţiunii biblice[15] în descrierea lui Moise spre deosebire de alte încercări.

Autorul ne avertizează în prologul operei sale despre scopul pe care-l urmăreşte:

> „Moise este, după unii, legiuitorul iudeilor **(nomotheton ton Ioudaion)**, după alţii este interpretul sfintelor legi **(ermynéos nómon hierón)** un om întru toate foarte mare şi desăvârşit, şi aceasta am scris, în intenţia de a-l face cunoscut celor care merită să nu-l ignore. Căc faima legilor pe care le-a lăsat s-a răspândit în toată lumea, şi a ajuns până la marginile pământului; însă cine era el într-adevăr puţini o ştiu".[16]

Opera este împărţită în două părţi:

— De Vita Moysis I, 1—291;
— II, 1—292.

10 Vezi J. Danielou, **Moise chez Philon,** în Sacramentum futuri, Etudes sur les origines de la typologie biblique, Beauchesne, Paris, 1950, p. 177—190.

11 Philon D'Alexandrie, **De Vita Moisis,** 22, introduction, traduction et notes par Roger Arnaldez, Claude. Ediţiones du Cerf, Paris 1967, p. 27 (vom folosi ca abreviere V.M. I, 1).

12 V.M.; I, 3.

13 Mariette Canevet, **Remarques sur l'utilization du genre litterraire historique par Philon D'Alexandria dans la Vita Moysis, ou Moise Génèral en chef — Prophète,** în Revue des Sciences Religieuses, 60 (1986), p. 189.

14 Ibidem, p. 189.

15 Joach, Jeremias, **Moysis,** în G.L.N.T., vol. VIII, Paideia, Brescia, 1971, col. 774.

16 V.M. I, 1—2.

şi este structurată potrivit celor patru calităţi pe care Filon i le atribuie lui Moise şi anume:

— Cartea I, Moise — Conducătorul Poporului (Hegemon)
— Cartea II, 8— 65 — Legiuitor
66—186 — Mare Preot
187—287 — Profet.[17]

Izvoarele pe care le foloseşte în De Vita Moysis sunt indicate în Cartea I, 4 şi anume: cărţile sfinte şi mărturiile unor bătrâni ai poporului său. Filon se inspiră în descrierea personajului său de tehnica literară după care erau alcătuite romanele istorice din perioada elenistică, îndeosebi Tucidide şi Plutarh. Pentru el, Moise este o personalitate exemplară care depăşeşte graniţele poporului iudeu şi care merită să fie propus ca model umanităţii întregi.

Pentru a rupe monotonia descrierii el alcătuieşte o serie de cuvântări care nu sunt decât parafrazări ale anumitor texte biblice, în care scoate în evidenţă calităţile şi virtuţile lui Moise de conducător al poporului, care ştie să încurajeze în momente dificile şi să răsplătească pe cei îndrăzneţi. Pentru a transpune un personaj biblic ca Moise într-o formă literară a vremii sale, Filon face apel la **gnomé** (sentinţe morale, maxime) care erau folosite foarte mult de istoricii greci în special de Tucidide, care a avut o influenţă extraordinară în Antichitate. Aceste formule literare — gnomé — au fost foarte bine puse în evidenţă de M. Canevet în studiul citat.[18]

Moise în calitate de Rege şi Legiuitor al poporului

În Cartea I, 1—334, din **De Vita Moysis,** Filon prezintă biografia lui Moise pe care o reproduce din Pentateuh cu anumite trimiteri la tradiţia ebraică însă foarte influenţat de idealul elenistic. Astfel, Moise este prezentat ca tipul regelui ideal potrivit concepţiei pitagoreice. Încă de la naştere el este un copil de o frumuseţe superioară oamenilor obişnuiţi.[19]

Familia sa este una din cele mai nobile din acea vreme.[20] Educaţia pe care Moise a primit-o este cea a unui rege, o educaţie completă care cuprinde potrivit idealului elenistic aritmetica, muzica şi geometria. Această referire se găseşte de fapt şi în Cuvântarea Sf. Ştefan (F.A., VII, 22). În continuare Filon descrie sentimentele părinţilor când se văd puşi în situaţia de a salva viaţa unei „fiinţe unice" ca Moise, lamentaţiile lor.[21]

Fiica Faraonului care nu avea un fiu îl adoptă pe Moise ca pe „fiul ei natural".[22] Moise este înzestrat de Dumnezeu cu capacităţi extraordi-

---

17 Cf. Paul Marie Guellaume, **Moïse**, în Dicţionnaire de Spiritualite ascetique et mystique — Doctrine et Histoire, tome X; Beaucheste, Paris, 1980, col. — 1461—1462.
18 M. Canevet, **op. cit.**, p. 190—197.
19 V.M.; I, 9.
20 V.M.; I, 7.
21 V.M.; I, 11.
22 V.M.; I, 13.

nare astfel încât el cunoaşte totul de la început.[23] Toţi colegii săi cât şi alţii erau frapaţi şi plini de admiraţie pentru el. Se întrebau dacă el este o fiinţă umană sau divină pentru că părea a nu avea nimic din ceea ce au cei mai mulţi oameni.[24] Între toţi, el se arată stăpân pe pasiunile sale, iar uciderea egipteanului este interpretată ca o „făptuire dreaptă şi un act pios".[25] El este „omul desăvârşit", un înţelept care reuşeşte să-şi modeleze viaţa în armonie cu „vocea naturii", „dreapta raţiune naturală" **(tón orthón tís fyseos lógon)** considerată ca principiu şi izvor al virtuţilor.[26] Ca om de înaltă valoare morală Moise este descris ca cel care-şi exersează comportamentul în vederea realizării echilibrului dintre viaţa contemplativă şi viaţa activă **(bios theoritikos kai practikós).**

Filon se complace să analizeze starea de spirit a lui Moise în care Dumnezeu îi încredinţează misiunea de a elibera poporul iudeu.

„... Într-adevăr, el socotea că elocvenţa umană, comparată cu cea a lui Dumnezeu nu este decât neputinţa cuvântului, şi întrucât era din fire prudent se dădea înapoi din faţa acestei îndatoriri zdrobitoare, socotind că cel care era prea mare nu era pe măsura lui şi el îl ruga pe Dumnezeu să aleagă un altul care ar fi putut mai uşor să ducă la împlinire una din misiunile sale ...".[27]

Dumnezeu l-a ales conducător al poporului „pentru meritele sale, pentru valoarea sa morală, pentru bunăvoinţa sa universală". Mişcat de nobleţea sufletească, de înălţimea gândirii sale şi de repulsia înnăscută faţă de rău, el a părăsit guvernarea Egiptului şi Dumnezeu i-a dăruit domnia unui neam mult mai numeros şi mai puternic.[28]

Filon scoate în relief calităţile şi virtuţile lui Moise, dezinteresul său faţă de cele materiale, bunătatea sa, disponibilitatea sa şi slujirea sa în comparaţie cu comportamentul altor conducători. Moise este un conducător care ştie să trăiască ca un om obişnuit, în modestie şi simplitate, fără strălucirea şi luxul ostentativ pe care şi l-ar fi putut permite. Măreţia sa regală care îl distinge constă în: stăpânirea de sine, fermitatea, moderaţia, vivacitatea spiritului, a inteligenţei, a cunoştinţelor, stăruinţelor sale, a necazurilor îndurate; toate călăuzite spre un ideal mult mai înalt de a susţine pe toţi cei ce împlinesc binele.[29]

Pentru toate aceste virtuţi Moise a primit ca moştenire lumea întreagă **(pánta tón kósmon)** şi pentru că Profetul a fost numit prieten al lui Dumnezeu (Exod 33, 11) el este cetăţean al lumii, de aceea nu este înscris în nici un registru al vreunei cetăţi de pe pământ şi aceasta pentru că n-a primit ca moştenire o parte de ţară ci lumea întreagă.[30]

---

23 V. M.; I, 20—21.
24 V. M.; I, 27.
25 V. M.; I, 44.
26 V. M.; I, 48.
27 V. M.; I, 83.
28 V. M.; I, 148—149.
29 V. M ; I, 151—154.
30 V. M.; I, 156—157.

Pe Muntele Sinai, Moise a intrat în comuniune cu Tatăl, Creatorul tuturor lucrurilor şi astfel el a devenit vrednic de a primi acelaşi nume cu El. „A fost numit dumnezeu şi rege peste toate neamurile" **(onomàsthi gar holou tou ethnòus Theos kai basilevs)**, pentru că el a intrat în întunericul **(ais te ton gnofou)** în care era Dumnezeu (Exod 20, 21) adică în esenţa fără forme care este invizibilă, modelul oricărei fiinţe **(paradeigmatikiu ovsían)**. Aici el a învăţat ceea ce scapă vederii unei firi muritoare **(lysei thniti)** şi de aceea el este un model pentru cine vrea să-i urmeze **(paradeigma tois ethelousi mimeisthai)**.[31]

Cartea I din De Vita Moysis care este şi cea mai lungă din această viaţă, se încheie în Moab cu următoarea afirmaţie:

„Astfel s-a arătat tot ceea ce Moise a făcut ca rege **(Basilevs)**. Acum trebuie spus tot ceea ce el a împlinit frumos în rolul său de Mare-Preot şi Legiuitor; într-adevăr acestea sunt puteri pe care el le-a deţinut în măsura în care se armonizau deplin cu autoritatea regală".[32]

Sfârşitul cărţii I anunţă tema celei de a doua care este de altfel un panegiric în care Filon exaltă calităţile lui Moise de Legiuitor **(nomothetis)**, Mare-Preot şi Profet **(profitis)**.[33]

Începutul Cărţii a II-a; 1—8 asociază funcţiei regale pe cea legislativă. Moise este în acelaşi timp rege şi legiuitor, iar legiuitor nu este decât pentru faptul că mai întâi este rege. Ca rege el deţine toate funcţiile omeneşti şi dumnezeieşti. El este pentru cetate ceea ce Dumnezeu este pentru lume, de aceea nu trebuie să se asemene altora, el trebuie să fie superior; el are autoritatea de a comanda pe alţii pentru că este stăpân pe pornirile sale. Pe el nu-l disting bogăţiile, puterea armelor, ci virtuţile. El, ca rege, este legea vie **(nomon emphihan)** şi legea un suveran drept **(nomon basilea dikaion)**.[34]

Regelui îi aparţine dreptul de a prescrie ceea ce trebuie făcut şi să interzică ceea ce nu trebuie să fie, să prescrie binele şi să interzică răul. Ca rege el legiferează; însă nu poate legifera fără asistenţă divină de aceea el trebuie să fie şi sacerdot şi profet. Toate aceste virtuţi sunt întruchipate de Moise.[35]

Într-o monarhie divină regele este modelul tuturor este ca un dumnezeu pentru supuşii săi. Trăsăturile lui Moise ca rege ideal le-am văzut expuse în V.M. I, 148—163. Domnia sa trebuie să aibă un caracter pacific, el să fie dezinteresat, să nu caute avantaje familiare şi nici bogăţii, să fie un bun model pentru supuşii săi. Deşi, Filon îi atribuie lui Moise

---

31 V. M.; I, 158.
32 V. M.; I, 334.
33 Pentru titlul pe care Filon i le conferă lui Moise a se vedea F. H. Colson, **Philo Judaeus,** Opere complete, vol. 10, Londra, 1971, p. 386—388; Pentru cel de rege şi Mare Preot, a se vedea H. A. Wolfson, **Philo, Foudations of religions Philosophy in Judaism Christianity and Islam,** vol. II, Cambridge, 1984, p. 322—345.
34 V.M.; II, 4.
35 V. M.; II, 1—8; vezi şi Emile Brèhier, **Les idèes philosophiques et religieuses, de Philon d'Alexandrie,** Paris, 1950, p. 18—23.

şi titlul de filosof sub influenţa lui Platon, totuşi nu vorbeşte deloc de această calitate.

În prima parte a panegericului Filon demonstrează superioritatea lui Moise ca legislator. El este cel mai mare dintre toţi legislatorii pe care i-au avut grecii şi barbarii vreodată.[36]

Numai legile sale sunt stabile şi nu s-au clătinat niciodată. Dacă alte legi au o valoare locală cele ale lui Moise sunt respectate pretutindeni de exempu Sabatul şi Postul mai ales cel din Luna Sfântă. În sfârşit Legile lui Moise au suscitat admiraţia neamurilor străine şi mai ales că ele au fost traduse în timpul lui Ptolomeu Filadelful. Aici Filon povesteşte pe larg traducerea Septuagintei, apoi el face un rezumat pe scurt a operei cu partea istorică şi partea sa legislativă.[37]

Moise este un legiuitor original pentru că el nu se limitează să pună bazele unei legislaţii fundamentale numai pentru o cetate. El începe cu:

> „... Geneza Marii Cetăţi gândind că legile ar fi imaginea cea mai asemănătoare constituţiei universului. Dacă s-ar examina bine cu precizie tăria poruncilor următoare, s-ar descoperi că ea tinde să atingă armonia universală şi că ea se acordă cu sistemul naturii eterne".[38]

Creaţia Universului poate demonstra două lucruri absolut independente: unul, că aceeaşi persoană, Tată şi Creator al lumii; era de asemenea Legiuitorul adevărat, altul, că cel care împlineşte legile caută folosul de a se supune naturii şi de a-şi conforma viaţa sa, ordinea universală armonizându-şi cuvintele şi faptele sale cu cele ale ordinii universale.[39]

Identitatea dintre Dumnezeu Creatorul şi Legislatorul Universului cât şi punerea de acord în ceea ce priveşte supunerea faţă de natură şi Lege sunt idei foarte îndrăgite de Filon.

Moise Mare Preot

Filon creionează şi câteva trăsături ale personajului său în calitate de Mare Preot. El nu a fost numai rege şi legislator al poporului iudeu ci şi Mare Preot. El a primit de la Dumnezeu pe Muntele Sinai toate instrucţiunile pentru a organiza adevăratul cult; Sanctuarul cel Sfânt şi mobilierul său, veşmintele şi podoabele Marelui Preot, serviciul divin cu ajutorul preoţilor şi leviţilor.[40]

Prin funcţia de Mare Preot pe care i-o atribuie lui Moise, Filon înţelege această funcţie legată direct de cultul Fiinţei Adevărate. „Cinstea care se potriveşte celui înţelept este de a sluji Fiinţei celei Adevărate" **(timi d'harmótousa sopho therapevein tó pros alitheian on).**[41]

---

36 V. M.; II, 12—24.
37 V. M.; II, 25—52.
38 V. M.; II, 51—52.
39 V. M.; II, 48.
40 V. M.; II, 70—71.
41 V. M.; II, 67.

Moise împlineşte această slujire cu cea mai mare devoţiune datorită firii sale înclinate spre filosofie şi spre contemplarea adevărurilor sublime. Potrivit tradiţiei iudaice Moise a fost ales de Dumnezeu să scoată poporul din robia Egiptului şi să fie preot, însă datorită ezitărilor sale, Dumnezeu l-a ales pe levitul Aron căruia i-a încredinţat preoţia. Moise a slujit ca Mare Preot în timpul săptămânii în care Aron a fost consacrat Mare Preot iar fiii săi preoţi permanenţi. El a continuat să slujească ca Mare Preot împreună cu Aron pe care l-a ales datorită virtuţii sale superioare, iar pe fiii săi pentru credinţa şi sfinţenia lor.[42]

Deşi i-a ales pe ei din porunca lui Dumnezeu, totuşi i-a instalat în slujirea lor având consensul întregului popor.[43] Filon pune în relief apoi onestitatea şi nepărtinirea lui Moise care deşi avea doi fii nu s-a lăsat sedus de preferinţe sau afecţiuni familiare. Slujirea preoţească este încredinţată deci lui Aron şi fiilor săi pentru totdeauna, ceea ce înseamnă că ea se va transmite ereditar.[44]

Deşi Filon îi atribuie lui Moise calităţile de rege al poporului şi Mare Preot, trebuie să recunoaştem că ele nu corespund adevărului istoric. Moise n-a fost niciodată rege pentru că în teocraţia iudaică Jahweh era regele lui Israel. Pe de altă parte el nu a fost nici Mare Preot ci numai organizator al cultului. Însă este caracteristic panegiriştilor de a exagera sau de a amplifica faptele şi ideile personajelor asupra cărora se opresc.[45] Ultimul punct al panegiricului alcătuit de Filon scoate în evidenţă calităţile lui Moise de Profet.

Moise „prophètes" şi „hegèmon"

Aşa cum a fost cel mai bun dintre regi, dintre legiuitori şi dintre preoţi, Moise a fost de asemenea cel mai ilustru dintre profeţi.[46] Filon distinge trei feluri de profeţi. Primele sunt făcute în mod personal de Dumnezeu, iar profetul nu joacă decât un rol de interpret. În a doua categorie intră interogaţiile pe care le face profetul şi răspunsurile pe care le primeşte din partea lui Dumnezeu. În cea de-a treia intră profeţiile inspirate de Dumnezeu pentru a cunoaşte viitorul. Despre prima categorie de profeţii omul nu poate să vorbească pentru că ele copleşesc puterea de a le exprima. Filon se opreşte numai asupra ultimelor două categorii dând câteva exemple. Acestea sunt răspunsurile lui Dumnezeu la întrebările profetului cu privire la problemele de drept; pedeapsa pentru cel care-l insultă pe Dumnezeu[47] potrivit Levitic 24; respectarea Sabatului,[48] îndeplinirea ritualului pascal,[49] problemele legate de moştenire.[50] Apoi sunt

42 V. M.; II, 142.
43 V. M.; II, 143.
44 V. M.; II, 186.
45 B. Botte, op. cit., p. (178) 60.
46 V. M.; II, 187.
47 V. M.; II, 203—208.
48 V. M.; II, 209—220.
49 V. M.; II, 222—232.
50 V. M.; II, 233—245.

descrise profeţiile care privesc: trecerea prin Marea Roşie, mana şi episodul legat de răzvrătirea lui Core potrivit Numeri 16. În sfârşit binecuvântarea pentru triburile separate şi anunţarea morţii sale. Ca Profet, Moise a rostit profeţiile „răpit de Dumnezeu afară de sine însuşi" **(Ouket'on en eavto theophoreitai kaí thespizei tóde)**,[51] pronunţând cuvinte care depăşesc orice speranţă,[52] inspirând încredere poporului în momentul trecerii prin Marea Roşie. În nararea evenimentelor legate de trecerea prin Marea Roşie, Filon ne-a lăsat o pagină oratorică în care regăsim teme clasice ale retoricii greceşti.

> „Aflându-se deci prinşi între duşmani şi mare evreii erau disperaţi de salvarea lor, unii considerau că moartea cea mai mizerabilă ar fi o binecuvântare, alţii socoteau că este preferabil să fie ucişi de stihiile naturii decât să fie batjocoriţi de duşmani, şi toţi intenţionau să se arunce în mare; împovăraţi fiind cu lucruri grele, priveau cu atenţie ţărmul abrupt pentru ca atunci când ar fi văzut că duşmanii sunt aproape aruncându-se de sus s-ar fi scufundat mai uşor.

În această situaţie fără de ieşire mai mult morţi decât vii, erau cuprinşi de spaimă.

Însă Profetul, văzând întreg poporul său cuprins de panică precum peştii în plasă, ieşindu-şi din sine sub o inspiraţie divină rosti această profeţie: Teama este inevitabilă, frica este aproape de voi şi mare este pericolul. Pe deoparte, o mare cu gura căscată, nici un refugiu unde să scapi, lipsiţi de bărci; de pe altă parte, falangele duşmanilor care ne ameninţă, care ne urmăresc în marş forţat. Încotro să ne îndreptăm? Unde să găsim o cale de ieşire? Totul ne încolţeşte în mod neaşteptat din toate părţile; Pământul, marea, oamenii, stihiile naturii. Atunci, prindeţi curaj! Nu vă lăsaţi descurajaţi, rămâneţi în picioare, fiţi în lăuntrul vostru, hotărâţi în aşteptarea ajutorului invincibil al lui Dumnezeu. El va veni pe neaşteptate şi va lupta pentru voi. Voi aţi avut experienţa ajutorului său invizibil. Îl văd că vine ridicând un nor de praf, aruncând laţurile sale de gâtul duşmanilor noştri. Se apropie de mare. Ei se scufundă în adânc precum plumbul. Voi îi consideraţi încă vii, însă eu îi văd în duh, că sunt deja morţi. Şi chiar astăzi voi îi veţi vedea morţi.[53]

Astfel, el pronunţă aceste lucruri care depăşesc tot ceea ce se poate spera. Totuşi ei demonstrară prin fapte adevărul cuvintelor lui. În schimb, lucrurile pe care le prevestise se realizară graţiei puterii divine, deşi faptele în sine erau cu mult mai incredibile decât povestirile mitologiei: marea se deschise în două părţi, apele se opriră în fiecare margine a trecerii, formând prin întreaga lor profunzime ziduri foarte solide; prin acest culoar drept se deschise o cale minunată care trecea prin mijlocul apelor solidificate; poporului i se deschise o trecere fără probleme, prin mare,

---

51 V. M.; II, 250.

52 V. M. II, 253.

53 V. M.; II, 249—252.

ca pe o stradă uscată sau ca pe un pasaj de pietre — căci nisipul secat de apă cu granulele sale forma în mod natural o singură compoziţie — deasupra duşmanii atacă alergând spre înfrângere prăbuşindu-se astfel într-o distrugere sigură".[54]

Există în **De Vita Moysis** cuvântări pe care Filon i le atribuie lui Moise, în care el apare sub două aspecte distincte şi de fiecare dată subliniate: ca Hegemon, adică conducător al poporului şi conducător al evreilor spre Ţara Făgăduinţei — deoarece ieşirea din robia Egiptului nu s-a realizat într-o manieră pacifică dată fiind opoziţia lui Faraon — şi ca prophetes care-i mustră pe evrei când se răzvrătesc împotriva lui Dumnezeu sau care-i încurajează anunţându-le ajutorul lui Dumnezeu.

În anumite cuvântări el apare ca un conducător,[55] în altele ca profet,[56] iar în unele Moise vorbeşte ca un conducător apoi ca un profet.[57] Filon pare a stabili un raport între cele două roluri pe care i le atribuie lui Moise, în calitate de conducător al poporului şi comandant al oştirii, Filon îl descrie pe Moise potrivit atitudinii tradiţionale homerice: El se ridică ca să vorbească (I, 54; I, 244). Cuvântările sale sunt cuvântări parenetice **(parainésis)**, I, 40; I, 309; II, 172; **(parigóreo)**, I, 73, de poruncă **(proytrepen)**; I, 177; de mustrare **(nouthesia)**, I, 328. Ca un bun comandant el se preocupă ca să dea încredere oştirii sale (I, 306; I, 173). Cel mai adesea cuvântările sale sunt introduse prin formule banale, de tipul „El a zis",[58] formule pe care nu le întâlnim în cazul cuvântărilor profetice. Pentru a capta ascultarea oamenilor săi el ştie să le rănească orgoliul: „Plete groase şi grămadă de carne, iată ceea ce sunteţi, şi nu oameni".[59]. El evaluează forţele de care dispune oştirea sa în funcţie de puterea ei spirituală (I, 174; I, 222) şi în funcţie de „alcătuirea, îndrăzneala, experienţa, numărul" (I, 225) oştirii duşmane. Asemenea bunilor comandanţi ai istoriei antice, el hotărăşte locul potrivit înainte de bătălie (I, 307), promite recompense.[60] În calitate de conducător al poporului el hotărăşte ceea ce trebuie făcut sau nu,[61] chiar şi ceea ce ar fi absurd **(atopon)** de urmat,[62] ceea ce este util **(ophelimótaton)**, ceea ce este dăunător **(blaberón)**.[63]

Trei exemple luate din aceste cuvântări ne arată cum Filon adaugă în plus alte trăsături figurii de comandant a lui Moise spre deosebire de relatările vechi testamentare.

În **De Vita Moysis**, I, 220—226, Filon reia relatarea biblică despre trimiterea iscoadelor în Ţara Sfântă, potrivit Numerii 13. În cartea Numerii 13 se spune că Domnul Dumnezeu s-a adresat lui Moise spunându-i să trimită oameni pentru a cerceta Canaanul, câte un om din fiecare

54 V. M.; II, 252—254.
55 V. M.; I, 222—226; I, 244—245; I, 308; I, 322—333; II, 168 şi 171.
56 V. M.; I, 201—202; II, 259; II, 272—273; II, 280—281.
57 V. M.; I, 54—57; I, 173—175; II, 251—252.
58 V. M.; I, 54; I, 244; I, 331; II, 171 (eipon); I, 173 (legon); I, 222; I, 321 (pfísi).
59 V. M.; I, 54.
60 V. M.; I, 327; II, 173 (geras), I, 322 (athla).
61 V. M.; I, 54; I, 244; I, 247; I, 323; I, 325—326.
62 V. M.; I, 308.
63 V. M.; I, 222.

trib (13, 1-3). Filon atribuie această inițiativă lui Moise din două motive: „nu vrea să fie greșit înștiințat" și vrea să aibă o cunoaștere a țării „ca să reflecteze asupra a ceea ce trebuie făcut" (I, 220). Apoi Moise se adresează iscoadelor, potrivit cărții Numerii, le explică în detaliu misiunea încredințată, ceea ce Filon face și în I, 224. Căci înainte de toate, ca un bun comandant el face bilanțul suferințelor și daunelor îndurate până acolo; astfel încât speranța luptei lor să aibă drept scop și recompensă o țară bine populată (I, 222—223). Raportul pe care iscoadele trebuie să-l prezinte coincide la Filon cu cel din Numerii 13. Însă Filon subliniază aspectul militar al acestei misiuni de recunoaștere și pentru că locuitorii sunt puternici și numeroși el va trebui să se preocupe de opoziția lor pentru a avea „forțe egale", dacă cetățile sunt puternic întărite el va trebui să se îngrijească „de mașini de război și de asediu". În sfârșit Moise vrea să știe dacă țara este bogată sau nu „căci ar fi o prostie să se pună în pericol de bună-voie pentru o țară mizerabilă" I, 224.

Potrivit cărții Numerii, Moise conduce poporul după porunca lui Dumnezeu spre o țară aleasă de Dumnezeu, el nu este preocupat de a cântări măreția riscului în funcție de cea a câștigului cum apare în descrierea lui Filon. În paragraful următor I, 225, Filon precizează că puterea evreilor constă în „credința în Dumnezeu" și nu în mașinile de război sau în arme, deși nu este mai puțin adevărat că Moise a pregătit cucerirea Canaanului ca orice comandant inteligent ținând seama de ceea ce este „util" și ignorând ceea ce este „dăunător" unei lupte.

Aceste pregătiri de luptă se regăsesc și în **Vita Moysis I**, 306—308, unde este descris războiul împotriva Madianiților. Din pourнca Domnului, potrivit Numerii 31, 1-6, Moise pune în luptă 1000 de oameni din fiecare trib. Același lucru relatează și Filon, însă motivele care-l determină pe Moise sunt particulare: „el știe că efectivele prea numeroase se ciocnesc între ele, și în același timp el socotea de folos să aibă rezerve de combatanți pentru a înlocui pe cei care ar muri" (I, 306): precauții înțelepte de luptă.

Potrivit relatărilor din Numerii, expediția are loc din porunca Domnului „pentru a pedepsi pe Madianiți" (Numeri 31, 3). Potrivit lui Filon scopul expediției este mult mai precis: „miza prezentei lupte nu este aceea de a ne asigura supremația prin forță, nici de a ne însuși bunurile altora".

Acțiunea lor nu constă atât în faptul de a împlini porunca divină, ci mai ales nu a pedepsi pe adevărații vinovați. Pedepsirea însăși este prezentată raționalizată: „ar fi nefiresc de a executa cu propriile mâini pe cei din casă cu noi când ei ar încălca legea, și de a nu face nimic împotriva dușmanilor când ei au comis cele mai mari crime; ... într-adevăr, cei care sunt aflați vinovați, să fie responsabili de tot ce au făcut altora, sau au suferit" (I, 308). Succesul acestui îndemn este total: oamenii se aruncă în luptă „ca pentru o victorie asigurată" (I, 309). Fideli discuției de dreptate susținută de comandantul lor, „ei socotesc drept să ucidă bărbații și femeile" (I, 311), succesul exortației depășește aici cu mult relatarea biblică potrivit căreia, din contră, soldații au ocrotit femeile, fapte pentru care au fost mustrați de Moise. Însă Filon prezintă relatarea evenimen-

telor şi ca un istoric, ea este o confirmaţie a intenţiilor comandamentului care ştie bine să analizeze situaţiile şi să-i conducă pe oameni.[64]

Drama devine şi mai interesantă, în Numerii 32, când triburile lui Ruben şi Gad vor să obţină partea lor de teritoriu la est de Iordan înainte de încheierea cuceririi Canaanului. Moise le reprezintă că vor să „descurajeze pe Israeliţi de a intra în ţara pe care Domnul le-a dat-o" (Numerii 32, 7). Moise prezentat de Filon reproşează acelaşi lucru celor două triburi: desolidarizându-se de fraţii lor, ei riscă să-i descurajeze. Însă acest reproş are alte nuanţe. Cele două triburi se pare că vor mai multă recompensă decât au celelalte **(pleonektiseste)**; I, 324; ei încalcă legile intangibile ale democraţiei greceşti, refuzând legalitatea: dat fiind faptul că „toţi sunt egali", potrivit primelor cuvinte cu care începe cuvântarea **(pantes este isotimoi)** I, 324) şi ultimelor **(exisou)**; **I, 327)**.

Ei se comportă: „precum comandanţii care-i jicnesc pe supuşii lor sau ca stăpânii care dispreţuiesc sclavii lor"; adică altfel decât trebuie să se comporte cetăţenii unei cetăţi democratice. Membrii acestor triburi „rivalizează din laşitate" I, 325. Însă, ei trebuie să ţină seama — ca şi magistraţii — să nu părăsească nici locurile lor **(lipotaxion)** nici armele **(lipostration)** **şi să le reţină bine „cu toate puterile trupului şi ale sufletului"**. Evreii se înclină pentru că Moise „nu abuzează de autoritatea sa" şi „respectă dreptatea şi legalitatea" (I, 328). Ei vor să arate curajul lor **(areti)**, ştiind că „fapta de virtute este de a asculta de tine însuţi deoarece tu eşti un astfel de conducător **(higemóni)** I, 329.

Înainte de a trimite iscoadele în misiune, Moise ca orice comandant grec sau roman, aduce „sacrificii favorabile" I, 306, potrivit tradiţiei păgâne, lucru care nu este menţionat în relatarea biblică. Filon îi atribuie lui Moise funcţii profane ca cea de conducător — cap **(arhon; ho proestos)** **însă cel mai des este numit higemon, conducător, comandant al poporului. În nici un caz Filon nu-l numeşte strateg; în I, 306 Moise alege pe Fines ca stratigón tou polemou.** Lui Filon îi este familiară terminologia greacă folosită în desemnarea raporturilor existente în ierarhia militară antică. Hegemonul în antichitate nu avea numai responsabilitatea unei lupte ci întregul destin al poporului, însă îi revenea misiune strategului de a conduce operaţiunile în teren.

Metamorfozarea personajului biblic nu este completă, iar atitudinea de comandant nu pune deloc în umbră funcţia profetică a lui Moise potrivit mărturiei scripturistice. Îi sunt atribuite lui Moise şapte cuvântări în care Filon îl prezintă în calitate de Profet. Profeţiile sale sunt concise, introduse prin formule solemne. În faţa fiilor lui Jetro „pe măsură ce vorbea el era purtat de un entuziasm divin transfigurându-se astfel în profet"; păstorii se temeau de el ca nu cumva să profetizeze (I, 57). În faţa reproşurilor israeliţilor din deşert, Moise le răspunde mai întâi calm, apoi „după un moment de linişte purtat de un entuziasm divin şi sub inspiraţie divină el începe să profetizeze, vorbind ca un profet..." (I, 175).

---

64 M. Canevet, **op. cit.**, p. 200.

Pentru a explica mana „sub suflarea duhului mişcat de un impuls divin, el profetizează..." (I, 201). Ultimele patru cuvântări din **De Vita Moysis** sunt puse în gura profetului: „profetul, ieşindu-şi din sine sub inspiraţie divină profetiză astfel..." (I, 250); El porunceşte să nu mai adune mană „fiind inspirat de Dumnezeu" (II, 259). Mâhnit de cei care adorau viţelul de aur înaintea lor „inspirat de Dumnezeu zise..." (II, 272). Puţin după el este din nou răpit întru Dumnezeu" (II, 273). Indignat de calomniile fiilor lui Core „el este purtat de un impuls divin şi, transfigurat în profet, astfel profetiză..." (II, 280).

Profeţiile lui Moise sunt în general foarte aproape de textele scripturistice; ele nu sunt inventate însă de multe ori sunt îmbogăţite în conţinut. Se găsesc însă două excepţii: pe de o parte îndemnul pe care Moise îl adresează păstorilor care maltratau pe fiii lui Ietro. Însă dacă Filon spune că Moise pe măsură ce vorbea se transfigura în profet, el nu spune că profetizează; păstorii sunt „numai înfricoşaţi dacă el ar profetiza" (I, 57). Al doilea caz este cel al manei în care profetul Moise încearcă să explice fenomenul; în I, 201—222, el avansează o teorie foarte filoniană deşi este prezentată ca o minune. În acelaşi timp, când problema este pusă din nou în II, 259 profeţia lui Moise reia relatarea biblică din Exod 16, 19.

În cuvântările atribuite lui Moise Filon pune în evidenţă rolul profeţiei care susţine încrederea poporului în conducătorul său. Profeţia nu se rezumă la un simplu îndemn sau la estimarea unei situaţii. Unii evrei n-au ascultat recomandările lui Moise de a nu păstra mana pentru a doua zi „presupunând, că aceste cuvinte nu pot fi o profeţie ci doar un îndemn al conducătorului" (II, 260). Profeţia nu este fructul capacităţii de analiză şi reflecţie a inteligenţei umane ci ea este rodul inspiraţiei divine.

În I, 201 Moise explică minunea manei, iar în I, 198, Filon spune că Dumnezeu poate să lecuiască suferinţele poporului din dragoste pentru oameni, dar de asemenea „şi prin voinţa de a cinsti pe cel care l-a ales conducător" **(igémon).**

Moise spune însă, în II, 280 că fiii lui Core n-au vrut să „se lase învăţaţi" şi că faptele dovedesc „autenticitatea sa", adică calitatea sa de conducător al poporului şi profet. Cele două calităţi ale lui Moise se sprijină una pe alta. Moise ca profet vesteşte fapte care se confirmă şi care confirmă calitatea sa de conducător, iar profeţia nu face decât să întărească dreptul său de hegemon.

CONCLUZII

Filon prezintă figura lui Moise într-un context cultural particular, creionând trăsăturile personajului său potrivit uzanţelor literare ale timpului său, transformându-l astfel într-o paradigmă a istoriei universale. Cuvântările pe care i le atribuie lui Moise se încadrează în modelul foarte cunoscut al istoricilor greci şi romani de a prezenta conducătorul unui popor. Folosind o expresie modernă am putea spune că Filon încearcă să „inculturalizeze" un personaj biblic într-o lume care nu este a sa, într-o concepţie despre istorie şi sensul ei total diferită de cea a lumii iudaice. Apologia lui Moise suferă de un defect, în sensul că ea tinde să-l

prezinte pe Moise ca pe un model pentru homo universalis. Moise este un model valabil „sub specie aeternitatis“, nu este numai un întemeietor sau un părinte fondator al unui popor. Istoria devine și pentru Filon așa cum o concepeau grecii și romanii, un tezaur de modele după care omul să se orienteze având în vedere că el este același sub toate cerurile. Însă Filon vrea să demonstreze grecilor că în această istorie Dumnezeu intervine prin mijlocirea aleșilor săi pe care-i investește să conducă destinele unui popor. De altfel, **Vita Moysis,** conține o învățătură bogată despre natura minunilor pe care le prezintă ca exemple: plăgile Egiptului, transformarea toiagului în șarpe, trecerea prin Marea Roșie, evenimentele din pustiu.

Filon distinge cu atenție minunile făcute de Dumnezeu prin intermediul lui Moise de cele făcute de magii păgâni. Referindu-se la țânțarii pe care Dumnezeu i-a ales ca să-i pedepsească pe egipteni. Filon învață că Dumnezeu poate să aleagă anumite ființe pentru a-și manifesta puterea, deși El nu are nevoie de aceste instrumente. „Fără mâna lui Dumnezeu întreaga lume locuită **(sympan oikoumenyn),** de la o extremitate la alta, și mai mult decât atât lumea întreagă **(sympanta kosmon),** nu poate să existe“.[65] Minunea este puterea lui Dumnezeu în acțiune. Când Moise face să țâșnească apă din stâncă, Filon precizează că aceasta nu este decât „un joc pentru Dumnezeu“.[66] Lumea întreagă care există datorită puterii creatoare a lui Dumnezeu trebuie contemplată ca o minune permanentă.[67] Prezentarea lui Moise ca hegemon și prophetes vrea să demonstreze grecilor ceea ce este un profet biblic; un conducător ales de Dumnezeu pentru poporul său pe care el se mulțumește să-l conducă ca trimis al său.

Prezentarea filoniană a lui Moise ca Rege, Legiuitor, Mare Preot, Profet i-a făcut pe specialiști să se întrebe dacă nu cumva aceasta este o prezentare a lui Mesia. Este greu de dat un răspuns mai ales că mesianismul lui Filon este foarte imprecis și nu este de acord cu credința într-un Mesia personal.[68]

Pe de altă parte, o astfel de interpretare este imposibilă având în vedere că **De Vita Moysis** este o operă apologetică care se adresează păgânilor. Perspectiva mesianică în viața lui Moise se limitează la triumful Legii liber acceptată de către toată lumea. Figura idealizată a lui Moise așa cum apare în panegiricul lui Filon poate reprezenta pentru conștiința creștină, într-o manieră mai mult sau mai puțin voalată o prefigurare a lui Mesia.

Oricum, Filon a reușit să ne transmită într-o manieră apologetică o tradiție autentică și curată a propriei sale credințe. Cititorul modern poate socoti **De Vita Moysis** printre cele mai frumoase pagini pe care Filon le-a scris despre un personaj biblic.

Drd. Constantin PREDA

65 V. M.; I, 112.
66 V. M.; I, 212.
67 V. M.; I, 213.
68 H. A. Wolfson, **op. cit.,** vol. II, p. 395—426.

PAGINI DE ISTORIE BIBLICĂ VECHITESTAMENTARĂ
EPOCA HASMONEILOR*

Istoria poporului Israel — ales de către Dumnezeu dintre celelalte popoare printr-un act de bunăvoinţă, nu pentru vre-un merit special[1] — a fost o continuă pregătire în vederea mântuirii tuturor popoarelor prin Hristos. Pentru înţelegerea corectă a Noului Testament şi a contextului istoric în care s-a desfăşurat viaţa pământească a Mântuitorului este necesară cercetarea atentă a evenimentelor istorice din perioada intertestamentară. Fără îndoială, iudaismul acestei epoci a influenţat primele comunităţi creştine apărute pe teritoriul Ţării Sfinte şi acest fapt n-a rămas fără urmări până în zilele noastre. Noua credinţă, care a cuprins mai târziu întreaga lume cunoscută, era fundamentată pe credinţa patriarhilor şi profeţilor transmisă, în perioada de care ne ocupăm, prin intermediul iudaismului post-exilic (530 î.Hs. — 70 d.Hs.)[2].

Principalele izvoare istorice pentru cunoaşterea acestei perioade din istoria poporului ales sunt cărţile I şi II Macabei; Talmudul[3]; operele unor istorici păgâni ca Nicolae din Damasc, Strabon şi Polibiu; precum şi operele istoricului iudeu Iosif Flavius: „Antichităţile iudaice" şi „Istoria războiului iudaic".[4]

Regimul Torei

Odată cu exilul babilonic viaţa religioasă şi politică a poporului Israel a cunoscut schimbări radicale. Dacă până la acest eveniment — timp de secole — profeţii, preoţii şi înţelepţii poporului i-au îndemnat pe israeliţi să respecte legământul încheiat de Dumnezeu cu străbunii lor pe Sinai fără nici un rezultat, de acum înainte situaţia se va schimba. Când asupra lor s-au abătut încercările cumplite ale robiei şi exilului, evreii au început să mediteze la apostazia în care căzuseră — atraşi de religia şi obiceiurile libertine ale popoarelor din jur — şi la dreptatea judecăţilor lui Dumnezeu. Treptat, ei au înţeles că viitorul lor depinde de atitudinea pe care o vor avea faţă de voia lui Dumnezeu, aşa după cum îi prevenise Moise.

Profeţiile preotului Ezechiel — aflat şi el printre cei exilaţi în Babilon — făgăduiau restaurarea şi binecuvântările dumnezeieşti po-

---

* Lucrare de seminar la Cursurile de Doctorat alcătuită sub îndrumarea P. C. pr. prof. dr. Dumitru Abrudan.

1 Augustin Bea, **L'Eglise et le peuple Juif**, Paris, 1967, p. 62.

2 Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, **Religia evreilor: Iudaismul**, „Mitropolia Ardealului", anul XXXI, 1986, nr. 5, p. 11.

3 C.K. Barret **The New Testament Background: Selected Documents**, London 1961 (pentru Talmud şi operele istoricilor profani).

4 Flavius Josèphe, **Histoire ancienne des Juifs et la guerre des Juifs contre les Romains 66—70 ap., J.C.**, Textes traduits sur l'original grec par Arnould D'Andilly, adaptés en français moderne par J.A.C. Bouchon, Paris 1982.

porului ales în schimbul întoarcerii lui la credinţă.[5] Rezultatul exilului a fost vindecarea aproape completă a israeliţilor faţă de tendinţele spre idolatrie.

Captivitatea babilonică s-a încheiat în anul 538 î.Hs. prin cucerirea Babilonului de către perşii conduşi de regele Cirus. Doritor să vadă marele drum de trecere spre Egipt — care era Palestina — apărat de un popor devotat, Cirus a permis întoarcerea evreilor în patria lor.[6] Imediat un convoi alcătuit din 42 000 de evrei condus de prinţul Zorobabel şi de preotul Iosua, a revenit în patrie. Ei au construit un altar, pe locul celui vechi al Templului lui Solomon, apoi s-au pregătit de construirea unui nou templu. Profeţii care au activat în această perioadă — Zaharia şi Agheu în primul rând — au convins poporul de necesitatea edificării noului templu cunoscut în istorie sub numele de templul lui Zorobabel. Acest templu a devenit, la scurt timp după încheierea construcţiei în anul 515 î.Hs., centrul vieţii religioase şi naţionale a evreilor.

Spre deosebire de perioada anterioară captivităţii babilonice când de bine de rău israeliţii reuşiseră să-şi păstreze independenţa naţională, în perioada de care ne ocupăm ei au fost nevoiţi să accepte suzeranitatea persană. Autorizaţia acordată de către regele Cirus evreilor pentru a reveni în patria lor şi de a trăi după Legea lor, nu însemna şi acordarea autonomiei politice[7]. Totuşi, ei se bucurau de autonomie religioasă şi de protecţia specială a regilor persani.

Guvernatorul persan al Palestinei rezida la Samaria astfel încât guvernarea efectivă a Iudeii — după dispariţia în condiţii incomplet cunoscute a prinţului Zorobabel[8] — a fost încredinţată marelui preot[9]. Începând cu Iosua, care devenise arhiereu al noului Templu, autoritatea supremă în Iudeea era deţinută de un singur om care concentra în mâinile sale atât puterea politică cât şi cea religioasă. Bineînţeles, interesele care predominau în statul evreu erau cele religioase.[10]

Potrivit rânduielilor lăsate de către Moise, arhieria se moştenea din tată în fiu astfel că urmaşul lui Iosua la conducerea poporului a fost fiul său Ioachim.[11] Influenţa marelui preot a crescut şi mai mult în timpul lui Ezra. Acesta a sosit în Iudeea în anul 458 î.Hs. venind de la curtea persană. Ezra era cărturar şi aparţinea unei familii sacerdotale. El a fost împuternicit de către regele Artaxerxes I Longimanul (464—424 î.Hs.) să reformeze viaţa religioasă şi morală a supuşilor evrei.[12]

---

5 Isidore Epstein, **Le Judaisme,** Paris 1968, p. 74.

6 M. Simon et A Benoît, **Le Judaisme et le christianisme antique,** Paris, 1968, p. 50.

7 J.B. Pelt, **Histoire de L'Ancien Testament,** vol. II, Paris 1925, p. 393.

8 J. Epstein, **op. cit.,** p. 76.,

9 Emil Schürer, **A History of the Jewish People in the time of Jesus,** New York, 1961, p. 14.

10 **Ibidem.**

11 H. Cazelles, **Naissance de L'Eglise** Paris, 1968, p. 14.

12 J. Epstein, **op. cit.,** p. 78.

Scopul principal al vizitei sale a fost interzicerea căsătoriilor mixte şi purificarea vieţii morale a iudaismului (Ezra 7, 10). Doisprezece ani mai târziu a sosit în Iudeea şi Neemia, fost paharnic al regelui persan, în calitate de guvernator.

În anul 444 î.Hs., cu prilejul unei sărbători, Ezra a citit — în prezenţa lui Neemia — cartea Legii lui Moise, la Templu, înaintea poporului Israel. Lectura a fost urmată de un legământ solemn între Neemia şi reprezentanţii poporului care s-au angajat să respecte poruncile Legii (Neemia 8—10). Scopul urmărit de Ezra a fost acela de a face din Legea mozaică (Tora) suprema autoritate în Israel. Rezultatul a fost cel aşteptat: fiind explicată mulţimii — deci accesibilă tuturor — Tora a căpătat din acea zi o autoritate absolută în statul evreu. Progresiv ea a devenit izvorul tuturor practicilor iudaice, în toate domeniile vieţii (religios, moral, politic, social etc.). Un alt rol al regimului Torei era acela de a proteja poporul de influenţele nefaste ale obiceiurilor păgâne şi de a asigura puritatea religiei monoteiste.

Persanii au permis iudeilor să se conducă după Legea lor (Ezra, 7, 12—26) considerând-o o lege de stat (constituţie).

Regimul Torei a asigurat viaţa teocraţiei evreieşti dar poporul n-a abandonat nădejdea mesianică. Evreii vedeau în Mesia pe cel care va restaura statul monarhic naţional[13] deşi Dumnezeu îl numise — prin gura lui Isaia — pe Cirus „Unsul Lui" (Isaia 45, 1).[14]

După plecarea lui Neemia marii preoţi s-au substituit, încetul cu încetul, dinastiei regale care la acea dată dispăruse. Ei au început să fie priviţi de către popor ca urmaşi legitimi ai dinastiei davidice. În guvernarea ţării arhiereul era ajutat de un organ executiv — un sinod al bătrânilor (gherousia) — a cărui preşedinţie o deţinea.[15]

Bunăvoinţa de care evreii s-au bucurat din partea regilor persani le-a permis să continue opera începută de Ezra şi să se bucure de o existenţă liniştită timp de aproape un secol.

În anul 333 î.Hs., însă, epoca persană a luat sfârşit cedând locul celei elenistice inaugurată de victoriile lui Alexandru Macedon în Orient. După bătălia de la Issus din anul 32 î.Hs. şi după cucerirea cetăţilor Tyr şi Gaza, Iudeea a intrat în componenţa Imperiului lui Alexandru. Acesta nu era un războinic obişnuit. Intenţia lui a fost aceea de a pune bazele unui imperiu universal a cărui unitate să fie garantată nu numai de unicitatea conducerii ci şi de unitatea legilor, limbii, obiceiurilor şi civilizaţiei. Din aceste considerente împăratul macedonean a întemeiat, pretutindeni în Orientul cucerit, colonii greceşti construind chiar şi oraşe noi locuite numai de greci.[16] Prin intermediul

13 Mai târziu eşecul încercărilor iudeilor palestinieni de a se elibera de sub jugul străin a dat vederilor de viitor ale iudaismului un caracter eshatologic. În scrierile apocrife domină ideea că Împărăţia lui Dumnezeu va fi rezultatul unei acţiuni directe a lui Dumnezeu şi nu a unei acţiuni politice.

14 H. Cazelles, **op. cit.**, p. 15.

15 E. Schürer, **op. cit.**, p. 14.

16 **Ibidem**, p. 16.

acestor colonii artele, filozofia şi rafinamentul culturii greceşti s-au răspândit în întreg Orientul.

Considerându-se moştenitorul tronului Imperiului Persan pe care-l cucerise, Alexandru a acordat popoarelor care făcuseră parte din acest imperiu aceleaşi privilegii pe care le avuseseră în timpul regilor perşi. Evreilor le-a acordat favoruri speciale: dreptul de a-şi bate monedă proprie; de a se conduce după Legea lor şi scutirea de impozite în anii sabatici.[17] Demnităţile marelui preot de conducător spiritual şi naţional al evreilor au fost recunoscute de către Alexandru Macedon.

În perioada imediat următoare numeroşi străini (funcţionari, negustori, soldaţi etc.) s-au instalat în Iudeea. Astfel evreii au început să aibă contacte permanente cu civilizaţia greacă.[18] Oraşele au început să adopte nume greceşti (ex.: Beisanul devine Scytopolis) la fel ca şi oamenii care purtau de obicei două nume, unul evreiesc şi altul grecesc. A început să se scrie greceşte şi s-au înfiinţat şcoli de filozofie (Ptolemeu de Ascalon) şi de istorie (Alexandru Polistor, Aristobul etc.)[19]. Cei mai mulţi dintre evrei, conştienţi de destinul lor de popor ales de Dumnezeu şi de misiunea lor, n-au văzut cu ochi buni influenţa exercitată de păgâni. Aceştia au început să se baricadeze în spatele Legii mozaice pe care o considerau cea mai eficientă barieră protectoare împotriva influenţelor civilizaţiei greceşti. Aceste precauţii n-au reuşit să împiedice, totuşi, penetrarea elinismului în lumea iudaică. El a găsit partizani fervenţi printre iudei, mai ales în rândul aristocraţiei.

După moartea neaşteptată a lui Alexandru Macedon (323 î.Hs.) şi după dezmembrarea Imperiului în mai multe state conduse de generalii săi numiţi „diadohi", două state eleniste s-au evidenţiat ca mari puteri în Orient: Egiptul condus de Ptolemei şi Siria condusă de Seleucizi. Aceste două state şi-au disputat mereu supremaţia asupra Palestinei.[20] Mare preot al evreilor era în acea perioadă Onias I, fiul lui Jaddua.[21] El a trebuit să ducă o politică prudentă care să apere interesele poporului său atât împotriva sirienilor cât şi împotriva egiptenilor.

Iniţial, Iudeea a fost inclusă în regatul sirian dar în scurt timp a trecut în sfera de influenţă a Egiptului. Ptolemeii nu s-au ambiţionat

17 Iosif Flaviu vorbeşte pe larg despre relaţiile lui Alexandru cel Mare cu evreii. (**Antichităţile iudaice** XI, VIII, p. 359—360). El afirmă că după cucerirea cetăţii Gaza, Alexandru a mers la Ierusalim. Acolo a fost întâmpinat de locuitorii cetăţii în frunte cu arhiereul Joddua înveşmântat cu toate ornamentele funcţiei sale. Impresionat de atitudinea evreilor şi de fastul cu care a fost primit, împăratul macedonean a oferit sacrificii pentru templu şi a garantat privilegiile lor. Se pare, însă, că vizita lui Alexandru cel Mare la Ierusalim este doar o legendă care, ca orice legendă, are şi un sâmbure de adevăr. Cu toate că împăratul macedonean se grăbea să ajungă în Egipt, după cucerirea cetăţilor Tyr şi Gaza, el a găsit timpul necesar pentru a acorda evreilor privilegiile speciale amintite de către istoricul evreu. Cf. Werner Keller, **The Bible as History**, Suffolk, 1977, p. 312.

18 M. Simon et A. Benoît, **op. cit.**, p. 51.

19 M. Cazelles, **op. cit.**, p. 20.

20 M. Black, **The Developement of Judaism in the Greek and Roman Periods**, in „Peake's Commentary on the Bible", London 1963, p. 693.

21 H. Cazelles, **op. cit.**, p. 17.

să răspândească elenismul cu forța în rândul supușilor lor evrei, nici nu s-au amestecat prea mult în problemele interne ale Iudeii, ci s-au mulțumit să încaseze la timp tributul care li se cuvenea. Ei au permis evreilor să trăiască după Legea și tradițiile lor, ca și până atunci.

Totuși, în timpul stăpânirii egiptene a fost făcut un pas important în direcția elenizării poporului evreu. După anexarea Iudeii, Ptolemeii au strămutat mulți evrei în Egipt ca sclavi.[22] Acestora li s-au adăugat, în timpul domniei lui Ptolemeu Lagi (300 î.Hs.), mai multe mii de evrei ajunși în Egipt ca emigranți și mercenari,[23] atrași de strălucirea civilizației dezvoltate pe malurile Nilului și de umanismul regilor egipteni. Elenizarea acestor evrei a fost rapidă. În câteva decenii limba maternă a fost uitată, încât s-a simțit nevoia apariției unei traduceri grecești a Vechiului Testament: Septuaginta.[24] Această traducere a contribuit la răspândirea, mai întâi a iudaismului apoi a creșinismului în lumea păgână.

În această perioadă intransigența religioasă care-i izolase pe evrei de restul lumii a început să se destrame. Învățații evrei în marea lor majoritate au început să fie convinși că mesajul încredințat de Dumnezeu poporului său se adresează tuturor națiunilor și că va exista o zi când popoarele vor reveni la adevăratul și unicul Dumnezeu. Luminile religiei Vechiului Testament au început să penetreze printre păgâni prin intermediul evreilor din Diaspora,[25] totuși, centrul vieții religioase a rămas Ierusalimul, iar garantul respectării Legii a rămas marele preot.

Persecuțiile siriene. Lupta Hasmoneilor pentru libertatea religioasă și politică a Iudeii.

Pacea de care s-au bucurat evreii palestinieni a încetat în anul 275 î.Hs. când Seleucizii au intrat în conflict cu Egiptul. Timp de un secol Palestina a devenit câmpul de bătălie pentru armatele celor două state eleniste. În anul 198 î.Hs., după o serie de lupte, regele sirian Antioh III supranumit „cel Mare" (223—187) l-a învins, la Paneas, pe generalul egiptean Scopas reușind astfel să-și întindă dominația asupra întregii Palestine.[26] Regele sirian s-a arătat binevoitor cu evreii recunoscându-i ca etnie și permițându-le să-și mențină legile și obiceiurile. Rolul marelui preot în viața religioasă și politică a Iudeii a rămas la fel de important și în această perioadă. Marele preot Simion al II-lea a fortificat Templul din Ierusalim și l-a înzestrat cu noi construcții pentru a-i spori eficiența în caz de atac.[27] Guvernarea efectivă a țării a ră-

22 William F. Albright, **From the Stone Age to the Christianity**, second edition, New York, 1957, p. 349.
23 **Ibidem**, p. 348.
24 I. Flaviu, **Antichitățile iudaice**, XII, II, p. 362—369.
25 H. Cazelles, **op. cit.**, p. 18.
26 J. Dhelly, **Le Peuple de l'Ancienne Alliance**, Paris 1955, p. 377.
27 H. Cazelles, **op. cit.**, p. 24.

mas în sarcina sfatului bătrânilor — viitorul Sanhedrin — care, din această perioadă, începe să aibă doi preşedinţi: un *nasi* (conducător politic care se ocupa de problemele civile şi politice) şi un *av bet din* (care deţinea autoritatea în problemele religioase). În ultimă instanţă autoritatea supremă o deţinea arhiereul.[28]

În anul 189 î.Hs. regele Antioh cel Mare a fost învins de către romani la Magnesia şi a fost obligat să plătească un tribut uriaş. Pentru a-l putea achita, el a intenţionat să jefuiască tezaurele unor temple. Primul templu care a cunoscut aceaşă soartă a fost cel din Elymais dar cu acel prilej regele şi-a pierdut viaţa.[29] Fiul său, Seleucus al IV-lea (187—175) urmând aceeaşi politică, l-a trimis pe ministrul Eliodor la Ierusalim pentru a confisca tezaurul templului. Mare preot era în acea vreme Onias III fiul lui Simion al II-lea. El l-a înştiinţat pe Eliodor că averea Templului include rezervele văduvelor şi orfanilor, dar acesta a insistat să vadă tezaurul.[30] Intrând în Templu pentru a face o inventariere a tezaurului Eliodor a fost lovit de un călăreţ însoţit de cei doi tineri îmbrăcaţi în zale de aur (II Macab. 3, 25). Întâmplarea aceasta a primit o interpretare supranaturală acceptată şi de Eliodor care n-a mai îndrăznit să se atingă de averea templului şi a părăsit Ierusalimul. Regele Siriei n-a abandonat însă planul de a-şi însuşi averea templului evreiesc. Aflând de acest lucru arhiereul Onias III a mers la Antiohia pentru a-l convinge pe rege să renunţe la hotărârea pe care o luase. Onias III n-a mai revenit niciodată la Ierusalim fiindcă, între timp, Seleucus IV fusese ucis şi în locul său domnea regele Antioh IV Epifanes care, în schimbul unei mari sume de bani, îl numise în funcţia de arhiereu pe Iason, fratele lui Onias III.[31]

După cum am menţionat mai sus, în perioada dominaţiei Ptolemeilor şi a Seleucizilor elenismul a început să pătrundă şi în rândul evreilor. Nevoile vieţii de zi cu zi îi obligau să folosească limba greacă — devenită universală în acea vreme — şi prin intermediul ei evreii şi-au însuşit şi o serie de idei şi obiceiuri specifice culturii greceşti. La începutul secolului al II-lea î.Hs. progresul elenismului în Palestina era vizibil.[32] Din nefericire acest elenism care invadase întregul Orient nu era cel al Greciei antice care culminase în geniul unui Pitagora, unui Socrate, unui Aristotel sau a unui Platon, ci era elenismul decadent şi

---

28 I. Epstein, op. cit. p. 84.

29 H. Cazelles, op. cit., p. 25.

30 Din cartea II Macabei cap. III reiese că întreaga acţiune fusese pusă la cale de un oarecare Simon, un ispravnic al Templului. Din pricina unor neînţelegeri intervenite între arhiereul Onias III şi Simon, acesta din urmă l-a înştiinţat pe Apolonius, guvernatorul Feniciei, că vistieria Templului este plină de bogăţii. Apoloniu l-a înştiinţat pe regele Seleucus IV acest lucru, iar regele l-a trimis pe Eliodor să confişte tezaurul.

31 Onias III a fost nevoit să se refugieze în cetatea Dafne dar a fost ucis acolo din porunca lui Antioh IV Epifanes (II Macab. IV, 34), în anul 174 î.Hs.

32 E. Schürer, op. cit., p. 20.

voluptos, transmis prin intermediul soldaților, negustorilor de sclavi, actorilor și patronilor de lupanare.[33]

Aristocrația evreiască și o parte a preoțimii au fost atrase de ideile și practicile grecești în timp ce oamenii simpli, majoritatea preoților și cărturarilor, cunoscători ai Legii, au rămas atașați religiei și obiceiurilor străbune.[34] În sânul poporului evreu s-au format, astfel, două partide: cel al susținătorilor culturii grecești și cel al hasidimilor (Asidaioi), adică a „celor pioși“ (chasidim), care țineau cu strictețe Legea și tradițiile strămoșești (II Macab. 2, 42; 7, 13).

Aderenții primului partid erau mai numeroși în Ierusalim.[35] Renunțând la tradițiile străbune în favoarea celor păgâne (I Macab. 1, 13—15), unii dintre ei au ajuns la apostazie. Poruncile biblice, repausul sabatic și circumcizia au fost mai întâi neglijate, apoi abandonate de acești oameni. Tineretul practica atletismul fără veșminte, după obiceiul grecesc, preoții neglijau slujbele de la Templu pentru a lua parte la jocuri (I Macab. 1, 11—15), iar idolatria începuse să se infiltreze în rândul evreilor.

Isus Sirah care a trăit în acele vremuri de decadență și degradare a iudaismului vorbește cu amărăciune despre abandonarea Legii Celui Preaînalt de către poporul lui Israel.[36] Ceilalți evrei care au rămas fideli religiei străbunilor lor — nu numai hasidimii — o puteau practica fără nici o opreliște. Situația aceasta s-a schimbat însă după ce pe tronul Siriei a ajuns Antioh IV Epifanes. Acest rege voia o elenizare completă a Palestinei. Nesesizând poziția cu totul specială a evreilor, datorată exigențelor monoteismului religiei lor, Antioh IV Epifanes a încercat să le impună cultura și religia grecească cu sabia.[37] El a fost sprijinit de către evreii renegați care vedeau în regatul siro-grec apărătorul cel mai eficient al poporului evreu și socoteau că siguranța și prosperitatea lor depind de integrarea completă în statul sirian și de imitarea instituțiilor acestuia.[38]

Am amintit că Iason, fratele lui Onias III a obținut arhieria în schimbul unei mari sume de bani. Un alt motiv pentru care regele Antioh i-a acordat această funcție a fost acela că Iason era șeful partidului filoelen din Iudeea.[39] Ca o garanție a fidelității sale față de politica regelui, Iason a făgăduit că va înființa la Ierusalim două școli grecești în vederea elenizării rapide a generației tinere (II Macab. 4, 9). Astfel, însuși marele preot a devenit promotorul elenismului în Iudeea. Din această cauză, autoritatea preoților descendenți din Aaron a fost mult

33 I. Epstein, **op. cit.**, p. 84.
34 E. Bevan, **Jerusalem under the High Priests**, London 1904, p. 72.
35 E. Schürer, **op. cit.**, p. 22.
36 I. Epstein, **op. cit.**, p. 85.
37 M. Simon et A. Benoit, **op. cit.**, p. 53.
38 I. Epstein, **op. cit.**, p. 85.
39 E. Schürer, **op. cit.**, p. 24.

diminuată. Instituţia preoţiei însăşi şi rolul marelui preot în special, nu mai erau ceea ce fuseseră înainte în ochii poporului evreu.[40]

Având asigurat sprijinul partidului elenist, Antioh IV Epifanes a poruncit întregului popor evreu să-şi părăsească religia în care recunoştea cel mai mare duşman al politicii sale. Astfel circumcizia, observarea sabbatului şi a sărbătorilor au fost interzise sub pedeapsa cu moartea. Cărţile Legii au fost arse — acolo unde au fost găsite — iar jertfele au fost interzise. În cursul unei vizite la Ierusalim, Antioh IV l-a înlocuit pe arhiereul Iason — a cărui zel proelenist i se părea insuficient — cu Menelau — un Beniaminit care n-ar fi avut dreptul să devină mare preot[41] — instigatorul uciderii lui Onias III, care-i oferise cu trei sute de talanţi mai mult decât Iason (II Macab. 4, 24). Regele sirian n-a desfiinţat funcţia de mare preot din raţiuni politice dar a numit în ea oameni corupţi, adepţi ai elenismului, care erau de fapt simple instrumente de care se servea pentru realizarea planurilor sale.

În anul 170 î.Hs. când regele Antioh IV se afla într-o campanie în Egipt, Iason care nu renunţase la putere, a atacat Ierusalimul silindu-l pe Menelau, cumpărătorul arhieriei, să fugă. Regele a privit acest fapt ca pe o revoltă îndreptată asupra autorităţii sale şi de aceea, la revenirea din Egipt, a intrat în Ierusalim săvârşind un măcel cumplit, apoi a jefuit Templul.[42]

Doi ani mai târziu regele Antioh IV a fost obligat de către romani să renunţe la planurile de cucerire a Egiptului. Atunci el şi-a îndreptat întreaga energie în direcţia nimicirii religiei lui Iahve şi pentru instaurarea păgânismului grecesc în locul ei.[43] De această dată regele sirian s-a îndreptat împotriva Ierusalimului în zi de sabbat, convins că evreii nu i se vor împotrivi. Templul fusese jefuit cu doi ani înainte aşa că soldaţii i-au prădat pe locuitorii cetăţii de această dată. Pentru a supraveghea mai îndeaproape respectarea legilor care promovau păgânizarea evreilor, regele Antioh a dispus dărâmarea zidurilor Ierusalimului şi a construit o citadelă — în vecinătatea Templului — în care a instalat o garnizoană siriană.[44] În oraş au fost colonizaţi străini astfel încât Ierusalimul a devenit un oraş păgân. Astfel a luat sfârşit autonomia religioasă şi politică a evreilor. Simţindu-se atotputernic Antioh

40 În această perioadă Onias IV, fiul arhiereului Onias III s-a refugiat în Egipt unde a fondat un templu evreiesc la Leontopolis. Pentru mulţi evrei — mai ales pentru cei din Diaspora — acest templu a devenit adevăratul moştenitor al templului lui Solomon, iar preoţia care slujea aici era privită drept adevărata moştenitoare a preoţiei aaronide. Şi esenienii care erau ostili şi nu recunoşteau preoţia oficială de la Templul din Ierusalim au fost — în opinia unor cercetători — partizanii arhiereului-martir Onias III identificat cu Dascălul Dreptăţii, care apare în scrierile descoperite la Qumran.

41 M. Black, **art. cit.**, p. 693.

42 Istoricul grec Polybius menţionează în lucrarea sa „Istoria lumii", că jefuirea şi profanarea templelor deveniseră practici obişnuite prin care Antioh IV Epifanes pedepsea revoltele popoarelor supuse Siriei. Cf. W. Keller, **op. cit.**, p. 319.

43 A. Lopuhin, **Istoria biblică a Vechiului Testament**, traducere de Nicodim Patriarhul, Bucureşti 1946, vol. IV, p. 402.

44 I. Flaviu, **op. cit.**, XII, VII, p. 378.

IV a dispus elenizarea radicală a întregii țări. Peste tot în Iudeea au fost ridicate altare și statui ale zeităților păgâne iar evreii erau obligați să aducă jertfe, să-și lase fiii necircumciși și să calce prescripțiile Legii mozaice (I Macab. 1, 50—52). „În felul acesta evreii au fost împinși, prin violență, la apostosice. Inima lor a fost adânc jignită și pietatea lor brutal lovită".[45] Populația care a refuzat să se supună a fost tratată cu multă cruzime. Mulți evrei au pătimit moarte martirică din cauza acestui refuz, iar alții au luat calea exilului (II Macabei). Un timp rezistența populară a fost pasivă dar după profanarea Templului, la data de 15 kiselev anul 168 î.Hs., când pe altar a fost ridicată statuia lui Zeus Olimpianul („urâciunea pustiirii" despre care proorocise Daniel 9, 31; 12, 11) și când curtea Templului a fost umplută de curtezane (II Macab. 6, 4—5), a izbucnit conflictul deschis între sirieni și israeliții rămași credincioși Legii și obiceiurilor strămoșești.

Sfârșitul prigonirilor l-a pregătit familia distinsă a Hasmoneilor[46] din Modin — azi El Medieh — orășel situat la mai mult de 20 km nord-vest de Ierusalim. Această familie era compusă din bătrânul preot Matatia, nepotul lui Hasmon,[47] din ceata preoțească a lui Yehoyarib (I Cronici 9, 10) și cei cinci fii ai săi: Ioan, Simion, Iuda, Eleazar și Ionatan. „Matatia a simțit ca nimeni altul durerea destrămării neamului său și a jefuirii țării sale. De aceea i-a încurajat pe fiii săi și s-a aruncat însuși în luptă. Impresionante sunt cuvintele pe care le rostește în fața unui trimis al înrobitorului care-i cerea să jertfească: „Chiar dacă toate neamurile din cuprinsul stăpânirii regelui vor asculta de el și de poruncile lui și se vor depărta fiecare de la închinarea părinților lor, totuși eu și feciorii mei și frații mei vom umbla întru așezământul Legii părinților noștri și de cuvintele regelui nu vom asculta ca să necinstim slujba noastră" (I Macab. 2, 19—22). El a răsturnat apoi jertfelnicul idolesc și a strigat plin de indignare împotriva înrobitorului: „Tot cel care are râvna Legii și ține de legământ, să vină după mine" (I Macab. 1, 27).[48] Întregul popor a răspuns acestei chemări a lui Matatia și s-a ridicat ca un singur om pentru apărarea credinței și a țării. Apelul lui Matatia indică ce fel de caracter a avut faza inițială a revoltei: acela de luptă pentru apărarea Legii. Desigur, între cei care i-au urmat pe Hasmonei s-au numărat și hasidimii. Aceștia urmăreau un singur scop, apărarea religiei, nu și formarea unui stat evreiesc independent. Alți evrei s-au alăturat Hasmoneilor sperând obținerea libertății politice a țării și pentru aceștia apărarea Legii nu era decât un slogan de care se foloseau pentru a-și asigura sprijinul hasidimilor.[49]

---

45 Magistrand Dumitru Abrudan, **Sărbătorile postexilice ale evreilor**, „Studii Teologice", XIV (1962), 7—8, p. 496.

46 **Ibidem**, p. 497.

47 M. Simon et A. Benoit, **op. cit.**, p. 53.

48 Magistrand Dumitru Abrudan, **Sărbătorile postexilice ale evreilor** ... p. 197; Iosif Flaviu, **op. cit.**, XII, VIII, p. 379.

49 I. Epstein, **op. cit.**, p. 86.

Organizată în grupuri mici, armata răsculaților a ajuns să controleze, într-o perioadă relativ scurtă, întreg ținutul Iudeii. Altarele păgâne au fost dărâmate, cei ce apostaziaseră au fost pedepsiți, iar sirienii au fost alungați din țară. Pentru a-i pedepsi pe evrei, Antioh IV Epifanes a trimis o armată în Iudeea. Sirienii au atacat o parte a armatei răsculaților în zi de sabbat și evreii, nevoind să calce sărbătoarea, au preferat să se lase uciși fără a opune rezistență. Aflând de cele petrecute Matatia a promulgat o lege specială care permitea evreilor scrupuloși să se apere și în zi de sărbătoare (I Macab. 2, 41).

Curând după aceste evenimente, în anul 166 î.Hs., Matatia a murit. El l-a lăsat ca succesor la conducerea luptei de eliberare a țării pe cel mai capabil și și viteaz dintre fiii săi, pe Iuda supranumit Macabeul (ho Makkabaios) din pricina victoriilor zdrobitoare pe care le-a repurtat asupra sirienilor (ciocan = makavah).[50] După el și ceilalți membri ai familiei Hasmoneilor au fost numiți Macabei.

Fiind un bun comandant de oști dar și un om profund credincios, Iuda a reușit să iasă biruitor dintr-o serie de confruntări cu armatele siriene trimise împotriva răsculaților, având întotdeauna de înfruntat un inamic mult mai numeros și mai bine înarmat.

În anul 166 î.Hs. fiind nevoit să plece într-o campanie contra parților, regele Antioh IV a încredințat primului său ministru Lisias sarcina de a reprima revolta Macabeilor (I Macab. 3, 37). Însoțit de o armată foarte numeroasă, condusă de generalii Ptolemeu, Nicanor și Gorgias, Lisias a pătruns în Iudeea. Înfrângerea rebelilor părea atât de sigură încât sirienii erau însoțiți de negustori de sclavi care voiau să-i cumpere pe evreii luați prizonieri de către soldații sirieni (I Macab. 3, 38—41). Iuda Macabeul și-a adunat armata la Mițpa, nu departe de Ierusalim (I Macab. 3, 46) și i-a așteptat pe sirieni punându-și nădejdea doar în ajutorul lui Dumnezeu. Generalul sirian Georgias și o parte a armatei siriene a încercat să-i surprindă pe evrei din spate dar aflând acest lucru Iuda s-a grăbit să atace grosul oastei siriene pe care a pus-o pe fugă. Văzând tabăra siriană pustiită, Georgias n-a mai îndrăznit să-i atace pe evrei și s-a retras în ținuturile filistene. Astfel victoria evreilor a fost completă.

În anul următor (165 î.Hs.) Lisias a atacat iarăși Iudeea, dinspre sud de data aceasta, pornind din Idumeea (I Macab. 4, 29). Iuda a ieșit, însă, biruitor și de data aceasta silindu-i pe sirieni să se retragă din țara sa (I Macab. 4, 26—35).

După aceste două victorii decisive Iuda Macabeul a cucerit Ierusalimul — cu excepția citadelei care găzduia garnizoana siriană — și a resfințit Templul pângărit de păgâni. Acest eveniment s-a întâmplat în data de 25 kiselev (decembrie) a anului 165 î.Hs., la exact trei ani după ce templul fusese profanat.[51] În amintirea resfințirii Templului a fost

50 E. Schürer, op. cit., p. 31.

51 Magistrand Dumitru Abrudan, Sărbătorile postexilice ale evreilor... p. 498.

rânduită o sărbătoare numită Hannuka (sau „a curăţirii Templului") marcată prin aprinderea de lumânări (I Macab. 4, 59).[52]

După ce a ajuns să controleze Iudeea, Iuda Macabeul s-a preocupat şi de soarta evreilor din Samaria, Galileea şi Ghilead. El a efectuat câteva campanii militare în acele regiuni (I Macab. 5, 9—54), controlate de sirieni, în urma cărora i-a strămutat pe evreii de acolo în Iudeea pentru a-i pune la adăpost de răzbunarea păgânilor.

În anul 164 î.Hs. regele Antioh IV Epifanes şi-a pierdut viaţa în acea expediţie împotriva parţilor despre care am amintit. Lisias a ajuns stăpânul Siriei ca regent şi tutore al fiului lui Antioh IV, Antioh V Eupatos (I Macab. 6, 14—17). Imediat după ce a preluat conducerea Lisias a trimis o armată în Iudeea pentru a ocupa Ierusalimul. Evreii au fost înfrânţi de această dată şi Ierusalimul a fost încercuit. În această situaţie critică Iuda şi partizanii săi au fost ajutaţi de luptele pentru putere care au izbucnit în Siria. Pentru a se putea ocupa de situaţia internă Lisias a fost nevoit să încheie pace cu evreii. În schimbul recunoaşterii suzeranităţii siriene evreii primeau permisiunea de a-şi practica religia şi de a trăi după obiceiurile părinţilor lor (I Macab. 6, 59). Simţindu-se stăpân pe situaţie Iuda Macabeul a fortificat Templul şi a atacat citadela apărată de garnizoana siriană. Lisias a intervenit, însă, dărâmând fortificaţiile. Totuşi, el a reconfirmat libertăţile religioase ale evreilor şi a încheiat un tratat de alianţă cu Iuda.[53]

Menelau, arhiereul corupt, a pierdut sprijinul sirienilor şi a fost executat în primăvara anului 163 î.Hs. (II Macab. 13, 7). Cu toate acestea certurile dintre partidul elenist şi cel naţional a continuat să se accentueze. Adepţii elenismului au adresat o plângere regelui Demetrius care ocupase tronul Siriei prin samavolnicie în anul 162 î.Hs. Ei afirmau că sunt oprimaţi de către Hasmonei şi cereau ajutorul Siriei. Regele i-a ascultat şi a numit ca arhiereu pe preotul Alchimos care făcea parte din seminţia lui Aaron dar era un adept al elenismului. Hasidimii au fost dispuşi să recunoască validitatea arhieriei aaronide a lui Alchimos, deşi fusese numit de sirieni (I Macab. 7, 14). Deoarece interdicţiile privind religia dispăruseră şi cultul putea fi practicat după prescripţiile Legii, hasidimii — care fuseseră cei mai hotărâţi adversari ai sirienilor — au considerat lupta încheiată. Aceasta cu atât mai mult cu cât se părea că religia şi cultura naţională se emancipaseră complet de sub influenţa elenismului, iar aderenţii partidului elenist începuseră, încet-încet, să dispară. Atitudinea hasidimilor nu era antipatriotică. Deşi îşi iubeau ţara la fel de mult ca şi ceilalţi evrei, ei au înţeles că Iudeea nu se va putea elibera complet de dominaţa statelor vecine mult mai puternice (Siria, Egiptul şi Roma care-şi îndreptase deja privirile

52 Autorul cărţii I Macabei arată că Jertfelnicul pângărit a fost dărâmat dar pietrele lui au fost puse la loc potrivit până la venirea Prorocului (I Macab. 4, 46). Probabil e te vorba de acelaşi personaj la care face aluzie şi Evanghelia (In. 1, 25).

53 Magistrand Dumitru Abrudan, **Sărbătorile postexilice ale evreilor...**, p. 499.

spre Orient).[54] Evenimentele care au urmat le-au dat dreptate, într-o mare măsură, hasidimilor.[55]

Iuda Macabeul şi partizanii săi, spre deosebire de hasidimi, nu s-au mulţumit numai cu obţinerea libertăţii religioase şi a autonomiei politice. În ochii lor singura garanţie eficientă împotriva influenţelor siro-eleniste era independenţa politică a Iudeii.[56] Din acest motiv luptele între evrei şi sirieni au continuat încă 20 de ani, până când Macabeii au reuşit să obţină libertatea politică a ţării.

Hasmonenii n-au recunoscut dreptul lui Alchimos de a deţine demnitatea de mare preot, iar acesta din urmă a apelat la ajutorul sirienilor. Iuda a murit vitejeşte, cu sabia în mână în lupta inegală ce a urmat cu armata siriană trimisă de regele Demetrius.[57] În acelaşi an (160 î.Hs.) a murit şi arhiereul Alchimos.

Ionatan, fratele mai tânăr a lui Iuda i-a urmat acestuia în funcţia de conducător al luptei de eliberare a ţării. El a obţinut încuviinţarea regelui sirian Alexandru Balas pentru a-şi asuma şi demnitatea de arhiereu rămasă vacantă după dispariţia lui Alchimos.[58] Astfel un om deprins mai mult cu războiul şi cu orarile lui, care nici măcar nu descindea din familia lui Aaron, a ajuns arhiereul poporului ales.[59] Hasidimii au fost foarte afectaţi de acest fapt. Ei nu concepeau reunirea puterii lumeşti şi a celei spirituale în mâinile unui singur om mai ales că acesta nu provenea nici din seminţia lui Aaron, nici din cea a lui David şi nici nu dovedea o ţinută morală corespunzătoare.

În anul 143 î.Hs., după o serie de lupte în care ieşise biruitor, Ionatan a căzut victimă unui complot al sirienilor. Tradiţia de luptă a fost continuată de către Simion, fratele mai vârstnic a lui Ionatan. Om energic şi priceput, el a recucerit Gaza, alungându-i de acolo pe sirieni (I Macab. 13, 48), apoi a intrat în Ierusalim „cu laude şi cu stâlpări" (I Macab. 13, 51). Garnizoana siriană din fortăreaţa Akra, din inima Ierusalimului, a fost obligată să capituleze. Astfel, Iudeea a devenit independentă[60]. Sirienii au fost nevoiţi să recunoască independenţa evreilor în acelaşi an, în urma unor victorii repurtate de către Simion împotriva armatelor pe care ei le-au trimis în Iudeea.

În urma recunoaşterii independenţei ţării lor, evreii au dobândit pacea multdorită.

Autorul cărţii I Macabei şi istoricul evreu Iosif Flaviu vorbesc cu entuziasm despre domnia lui Simion Hasmoneul: „Şi s-a odihnit ţara în pace în toate zilele lui Simion şi a căutat el cele bune neamului său

---

54 Înţelegând situaţia precară în care se afla Iudeea, Iuda Macabeul a încheiat o alianţă cu Roma. Cf. I. Flaviu, **op. cit.**, XII, XVII, p. 389.

55 I. Epstein, **op. cit.**, p. 89.

56 W. Keller, **op. cit.**, p. 321.

57 I. Flaviu, **op. cit.**, XII, XVIII—XIX, p. 390.

58 **Ibidem**, XIII, V, p. 394.

59 E. Lohse, **Le Milieu du Nouveau Testament**, Paris 1973, p. 31.

60 Magistrand Dumitru Abrudan, **Sărbătorile postexilice** ..., p. 500.

şi le-a plăcut stăpânirea lui şi mărirea lui în toate zilele" (I Macab. 14, 4).

Având în vedere meritele deosebite ale lui Simion, în anul 140 î.Hs., poporul evreu, în frunte cu bătrânii şi preoţii, l-au ales arhiereu (I Macab. 14, 35) şi guvernator al noului stat independent, cu titlul de nasi (principe)[61] (I Macab. 14, 41). Autorul cărţii I Macabei precizează că funcţia de lider a poporului ales i-a fost încredinţată lui Simion doar „până în ziua în care se va ridica Prooroc credincios" (14, 41), adică Mesia ale cărui drepturi au rămas, astfel, rezervate.

Poporul a recunoscut şi caracterul ereditar a celor două demnităţi în familia lui Simion. Astfel a fost fondată dinastia Hasmoneilor care a condus destinele poporului ales timp de peste o sută de ani.

Domnia lui Simion a încetat violent în anul 134 î.Hs. când el (şi doi dintre fiii săi) a căzut victimă unui atentat organizat de ginerele său Ptolemeu care spera că-i va lua locul.[62] Planurile lui Ptolemeu au fost, însă, dejucate de un alt fiu al lui Simion, Ioan Hircan I, care, bucurându-se de sprijinul evreilor din Ierusalim l-a silit pe ucigaşul tatălui său să fugă din Iudeea.[63]

Ioan Hircan I (134—105 î.Hs.)

Singurul fiu al lui Simion Macabeul care mai rămăsese în viaţă — Ioan Hircan I — a moştenit demnităţile de mare preot şi de principe al poporului Israel.

Încă din primul an de domnie Ioan Hircan I a trebuit să facă faţă unei invazii a sirienilor conduşi de regele Antioh VII Sidetes. Armata siriană a devastat Iudeea fără ca principele evreu să poată interveni. Conştient de inferioritatea armatei sale Hircan n-a riscat o luptă la câmp deschis ci s-a retras în Ierusalim.[64] Sirienii au început asediul cetăţii. Timp de aproape un an evreii s-au apărat cu vitejie şi au refuzat să se predea, în ciuda asalturilor repetate ale invadatorilor. Atunci când apa a început să lipsească, o ploaie abundentă a reumplut cisternele asediaţilor redându-le speranţa.[65]

Apropiindu-se sărbătoarea Corturilor, Ioan Hircan l-a rugat pe regele sirian să acorde un răgaz de trei zile locuitorilor Ierusalimului pentru a se putea bucura de acest praznic. Antioh VII nu numai că a dat curs acestei cereri, ci a şi trimis în dar asediaţilor câteva animale pentru jertfă şi aromate necesare cultului de la Templu. Încurajat de acest act de bunăvoinţă, Ioan Hircan a întrebat care sunt condiţiile ce i se impun pentru capitularea oraşului. Regele sirian a cerut predarea armelor, plata a cinci sute de talanţi şi a unui tribut anual, dărâmarea

---

61 I. Epstein, **op. cit.**, p. 88.
62 E. Lohse, **op. cit.**, p. 32.
63 I. Flaviu, **op. cit.**, XIII, XIV—XV, p. 406.
64 E. Schürer, **op. cit.**, p. 67—68.
65 L. Cl. Fillion, **Histoire d'Israel, peuple de Dieu**, vol. III, Paris 1928, p. 291.

zidurilor Ierusalimului şi permiterea staţionării unei garnizoane siriene în oraş. Hircan a acceptat aceste condiţii — cu excepţia ultimei — în schimbul ridicării asediului şi a retragerii armatei siriene.[66]

În urma acestui război evreii au pierdut multe dintre avantajele dobândite de către Simion Macabeul. Totuşi, sirienii au înţeles că nu vor putea conta niciodată pe loialitatea evreilor dacă nu le vor permite să trăiască după religia, Legea şi obiceiurile lor.[67]

În anul 130 î.Hs. regele Siriei, Antioh VII a pornit într-o campanie militară împotriva parţilor şi Ioan Hircan I a fost nevoit să-l însoţească împreună cu armata sa. Această expediţie s-a soldat cu un adevărat dezastru pentru sirieni. Armata lor a fost complet distrusă iar regele sirian a murit în luptă. Ioan Hircan I şi însoţitorii săi evrei au reuşit să se salveze, însă, şi să revină în Iudeea.

Locul lui Antioh VII pe tronul Siriei a fost luat de către Demetrius II, care fusese multă vreme prizonier la parţi. În anul 125 î.Hs. Demetrius II a declarat război Egiptului dar în lupta de la Damasc egiptenii au ieşit biruitori şi regele sirian a fost nevoit să se refugieze la Ptalemais, apoi la Tyr, unde a fost asasinat.[68]

Egiptenii au aşezat pe tronul Siriei un tânăr egiptean — cunoscut sub numele de Alexandru Zabinas — pe care l-au prezentat drept fiul adoptiv al lui Antioh VII Sidetes. Numirea acestui rege a declanşat un război civil în Siria, între Alexandru Zarbinas şi Antioh VIII Gryfos, fiul lui Demetrius II.[69]

Ioan Hircan I a profitat de slăbirea regatului sirian pentru a proclama independenţa Iudeii şi pentru a extinde graniţele ei.[70] Visând la clădirea unui imperiu, el s-a lansat în războaie ofensive la toate frontierele. Cu ajutorul unei armate formtă aproape în exclusivitate din mercenari păgâni el a cucerit mai întâi ţinuturile din estul Iordanului, apoi Samaria — unde a dărâmat templul de pe muntele Garizim — şi Idumeea. Ioan Hircan I le-a impus noilor supuşi primirea circumciziunii şi a religiei evreieşti.[71] În vest au fost cucerite cetăţile Iappe şi Gadara iar în anul 107 î.Hs., cetatea Samaria a fost cucerită şi distrusă complet de către Aristobul şi Antigon, fiii lui Ioan Hircan I.[72]

Tot pe planul politicii externe, Hircan n-a omis să reînnoiască — la fel ca şi unchiul său Ionatan şi tatăl său Simon — alianţa pe care Iuda Macabeul o încheiase cu romanii.

Naţionalismul agresiv a lui Ioan Hircan I şi politica sa externă, deşi încununată de succes, nu i-au entuziasmat pe evrei, ba chiar au întâmpinat o puternică opoziţie din partea fariseilor, urmaşii spirituali

---

66 E. Schürer, op. cit., p. 69.
67 L. Cl. Fillion, op. cit., p. 292.
68 Ibidem p. 293.
69 E. Schürer, op. cit., p. 73.
70 I. Flaviu, op. cit., XIII, XVII, p. 408.
71 I. Epstein, op. cit., p. 89.
72 I. Flaviu, op. cit., XIII, IX, p. 402.

ai hasidimilor.[73] Fariseii și saducheii reprezentau cele două mari partide religioase apărute în această perioadă în Iudeea. Iosif Flaviu le amintește pentru prima dată în contextul domniei lui Ionatan,[74] dar mai multe informații cu privire la ele există doar din perioada domniei lui Ioan Hircan. După cum am arătat, fariseii erau urmașii hasidimilor pe când saducheii proveneau din rândul preoțimii și a aristocrației evreiești care în trecut acceptaseră elenismul.[75]

Buni cunoscători ai Legii, fariseii se remarcau prin râvnă religioasă și prin dorința de a restabili regimul Torei. Ei voiau să reglementeze toate detaliile vieții statului evreu după Legea lui Moise, așa cum fusese situația în trecut.[76] Saducheii, pe de altă parte, susțineau că este imposibil să rezolvi problemele de stat în spiritul Legii mozaice în contextul politic și economic actual, când relațiile cu popoarele păgâne se dovedeau a fi indispensabile.

De fapt problema consta în înțelegerea extensiunii Legii. Pentru saduchei Legea nu cuprindea decât cele cinci cărți ale lui Moise — a căror cerințe nu mai puteau fi împlinite în noile condiții — în timp ce pentru farisei Legea cuprindea și tradiția,[77] adică interpretarea textului scris după nevoile fiecărei epoci.[78]

Între cele două grupări existau și diferențe în legătură cu modul în care concepeau Dumnezeirea: Pentru saduchei Iahve era Dumnezeul lui Israel în timp ce pentru farisei El era un Dumnezeu universal, al tuturor neamurilor. Fariseii credeau și în existența unei relații personale a credinciosului cu Creatorul său și, în consecință, credeau în veșnicia sufletului fiecărui om precum și în răsplata sau pedeapsa primită după moarte. Saducheii, cu concepția lor naționalistă în privința religiei, credeau doar în existența Șeolului respingând ideile individua-

73 După opinia unor cercetători gruparea hasidimilor stă la baza a două partide religioase iudaice: fairseii și esenienii, ambele caracterizate prin zelul lor pentru Lege (vezi Drd. E. Pentiuc, **Mesianismul în perioada premergătoare venirii Mântuitorului** în rev. „Ortodoxia", XXXV (1983), 1, p. 70). Spre deosebire de farisei, esenienii nu recunoșteau legitimitatea sacerdoțiului ierusalimtean. Ei revendicau calitatea de preoți autentici în opoziție cu uzurpatorii de la Templu, adică în opoziție cu Hasmoneii. Aceștia din urmă ajunseseră — în urma războaielor cu sirienii — din preoți simpli, mari arhierei și principi, funcții pe care n-ar fi avut niciodată dreptul să le ocupe. Așadar, nucleul sectei esenienе ar fi fost constituit din membrii vechilor familii preoțești care inițial au fost partizani ai Hasmoneilor pentru ca apoi să devină dușmani ai acestora din pricina rivalităților și a luptelor pentru succesiunea la funcția de mare preot. (vezi M. Simon, **Les sectes Juives au temps de Jesus**, Paris 1960, p. 19—20).

74 I. Flaviu, **op. cit.**, XIII, IX, p. 402.

75 M. Black, **art. cit.**, p. 693.

76 E. Lohse, **op. cit.**, p. 33.

77 Cu timpul această tradiție (halakhot) a devenit mai importantă decât Legea însăși. Legalismul fariseilor și respectul lor pentru tradițiile bătrânilor sunt reflectate de Sfintele Evanghelii (Mt. 15, 2; Mc. 7, 3—5). Fariseismul a codificat întreaga viață a iudaismului post-exilic inventând porunci acolo unde Legea prezenta anumite lacune. Cf. M. Black, **art. cit.**, p. 694.

78 I. Epstein, **op. cit.**, p. 90.

liste şi eshatologice ca fantezii ale fariseilor.[79] Prea puţin preocupaţi de mântuirea individuală saducheii credeau că Templul şi slujirea de la Templu poate asigura mântuirea naţiunii lor (In. 11, 50). Ei au devenit cei mai înflăcăraţi sprijinitori ai Hasmoneilor şi ai politicii dusă de aceştia.

Acestea fiind spuse vom înţelege motivele pentru care fariseii au ajuns să condamne deschis războaiele de expansiune teritorială purtate de Ioan Hircan I. Ei le considerau ca fiind inspirate de ambiţiile profane ale Hasmoneilor şi din acest motiv le-au retras sprijinul. Fiindcă fariseii erau veneraţi de către popor din pricina austerităţii spiritului religios şi virtuţilor de care dădeau dovadă exemplul lor a fost urmat de majoritatea evreilor.[80] Acesta este motivul pentru care Ioan Hircan I a fost nevoit să apeleze la mercenari, mobilizarea poporului fiind interzisă de Lege (Deut. 20, 8).

Iniţial, Ioan Hircan I a fost un admirator al fariseilor, deşi Hasmoneii nu aparţineau nici unuia dintre cele două partide.[81] Atunci când a înfiinţat Sanhedrinul — în anul 110 î.Hs. — ca organ de guvernare a ţării,[82] principele a numit în rândul membrilor lui şi mulţi farisei. Totuşi, după puţină vreme, atunci când fariseii au început să-i reproşeze faptul că a cumulat două demnităţi pe care nu se cuvine să le exercite o singură persoană, Ioan Hircan I a rupt legăturile cu ei pentru a deveni un susţinător al saducheilor. Din acel moment cele două partide au declanşat o luptă acerbă pentru controlul puterii în stat.[83]

---

79 **Ibidem**, p. 91.
80 L. Cl. Fillion, **op. cit.**, p. 298.
81 Zelul religios care i-a determinat pe Hasmonei să se ridice la luptă poate fi asociat cu cel al hasidimilor şi al fariseilor, dar în curând fiecare a mers pe propriul drum: hasidimii s-au mulţumit cu libertatea religioasă, iar Hasmoneii au fost implicaţi tot mai mult în activitatea politică încât, în cele din urmă, i s-au dedicat complet.
82 Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, **Sanhedrinul sau marele Sinedriu**, în „Revista Teologică", II (1992), 2, p. 26.
83 I. Flaviu, **op. cit.**, XIII, XVIII, p. 409—411.
Istoricul evreu ne prezintă ocazia cu care Ioan Hircan a rupt-o cu fariseii pentru a deveni un adept al saducheilor. Cu prilejul unui banchet, care s-a desfăşurat la palat, principele i-a întrebat pe invitaţii săi dacă găsesc vreo greşală în modul în care el ocârmuieşte statul evreu. Comesenii au afirmat că nu găsesc nici un motiv de reproş la adresa principelui lor, totuşi un fariseu numit Eleazar a adresat principelui următoarele cuvinte: „Fiindcă voieşti să cunoşti adevărul, dacă vrei să fii drept renunţă la arhierie fiindcă această demnitate nu ţi se cuvine şi mulţumeşte-te cu ocârmuirea politică a neamului nostru". Mirat, regele l-a întrebat pe Eleazar care este raţiunea pentru care vorbeşte astfel. Fariseul i-a răspuns că singurul motiv pentru care i-a cerut principelui să renunţe la arhierie era acela că mama lui Ioan Hircan I fusese un timp ostatecă a lui Antioh IV Epifanes şi exista posibilitatea ca ea să fi fost necinstită cu forţa în închisoare. Ori, fiul unei femei care fusese într-o astfel de situaţie nu putea deţine o demnitate pentru care Legea pretindea cel mai înalt grad de puritate morală. Iosif Flaviu adaugă că afirmaţia lui Eleazar era falsă. Afectat de această opinie care se referea la puritatea persoanei sale, Ioan Hircan I s-a mâniat pe Eleazar. Atunci unul dintre consilierii săi, care era saducheu, i-a şoptit că toţi fariseii gândesc ca şi Eleazar. El l-a sfătuit pe principe să-i consulte pe ceilalţi farisei care erau de faţă în legătură cu pedeapsa care i se cuvenea lui

Ioan Hircan I a mers până acolo că a desfiinţat prescripţiile religioase impuse poporului de către farisei, atrăgându-şi, prin acest act, ura majorităţii evreilor care-i cinsteau în chip deosebit.

Ioan Hircan I a fost primul Hasmoneu care a bătut monedă proprie (cu inscripţia: Iokhanan, mare preot şi poporul iudeilor).[84]

„Acest principe — spune Iosif Flaviu — a fost considerat demn de către Dumnezeul lui Israel pentru a primi cele trei daruri care sunt cele mai preţioase din această lume: suveranitatea asupra poporului iudeu, demnitatea de mare preot şi darul profeţiei".[85]

Aristobul I (105—104 î.Hs.)

La moartea lui Ioan Hircan I, în anul 105 î.Hs., conducerea naţiunii a fost încredinţată — potrivit ultimelor lui dispoziţii — soţiei sale, iar demnitatea de arhiereu celui mai vârstnic dintre cei cinci fii ai săi, Aristobul.

Acesta s-a simţit nedreptăţit de faptul că trebuia să împartă puterea cu mama sa şi, în consecinţă, a trimis-o la închisoare unde a lăsat-o să moară de foame.

Dintre cei patru fraţi pe care-i avea, trei au fost arestaţi şi închişi deoarece nu avea încredere în ei. Excepţie a făcut doar Antigon, al patrulea frate căruia i-a încredinţat conducerea armatei.[86]

În curând favorurile acordate lui Antigon i-au devenit acestuia fatale. Consilierii lui Aristobul l-au convins că Antigon nu urmăreşte decât să-i ia locul. Dând crezare acestor intrigi Aristobul a dispus uciderea fratelui său care tocmai revenise dintr-un război în care luptase în calitate de comandant al armatei fratelui său.[87]

Aristobul I s-a comportat exact ca şi regii minusculelor state din acea zonă. Perioada în care a domnit el reprezintă intervalul în care Hasmoneii s-au transformat în adevăraţi despoţi orientali caracterizaţi prin cruzime şi ambiţii fără margini.[88]

Aristobul I a fost primul Hasmoneu care şi-a luat titlul de rege şi a purtat diademă.

Eleazar, pentru a le proba loialitatea. Hircan a urmat acest sfat şi fariseii, fără excepţie au răspuns că vina lui Eleazar nu era atât de gravă încât să merite pedeapsa capitală. Această decizie a sporit mânia principelui care, din acel moment a rupt orice relaţie cu fariseii pentru a se alătura saducheilor.

84 E. Schürer, **op. cit.**, p. 76.

85 I. Flaviu, **op. cit.**, XIII, X, p. 403. În legătură cu darul profeţiei — pe care istoricul iudeu afirmă că Ioan Hircan I îl deţinea — se spune că Ioan Hircan I a auzit, pe când oficia în calitate de mare preot, o voce venind din S.ânta Sfintelor a Templului, care-i vestea victoria fiilor săi Aristobul şi Antigon asupra samaritenilor tocmai în momentul în care aceasta s-a produs. Cf. L. Cl. Fillion, **op. cit.**, p. 299.

86 E. Schürer, **op. cit.**, p. 79.

87 L. Cl. Fillion, **op. cit.**, p. 299.

88 Werner Förster, **Palestinian Judaism in New Testament times**, Edinburgh, 1964, p. 68.

El a continuat expedițiile militare în Galileea și Itureea. Deși domnia sa n-a durat decât un an, a reușit să mărească considerabil teritoriul regatului Iudeii.

Bineînțeles, fariseii s-au ridicat și împotriva lui Aristobul condamnându-l pentru politica sa externă și pentru că-și asumase titlul de rege. Ei voiau să apere cu orice preț principiul teocrației,[89] admițând în funcția de rege doar un om din familia lui David.

În anul 104 î.Hs. regele Aristobul a murit pe neașteptate nelăsând nici un moștenitor. Autoritatea regală a ajuns, astfel, în mâinile soției sale, Alexandra-Salomé.

Alexandru Ianeu (104—78 î.Hs.)

Văduva lui Aristobul I i-a eliberat din închisoare pe frații regelui defunct, apoi a cedat puterea pe care o deținea celui mai vârstnic dintre ei — Ionatan — și a devenit soția lui în virtutea legii leviratului,[90] deși Legea interzicea arhiereilor acest act.[91] Noul rege și arhiereu și-a grecizat numele din Ionatan în Ianeu, numindu-se Alexandru Ianeu. Fiind un om ambițios dar și capabil — ca și tatăl său — Alexandru Ianeu a inițiat, imediat după ce a ajuns rege, o serie de războaie în afara granițelor țării cu scopul de a-și extinde propriul regat. Situația internațională existentă la acea dată în Orient l-a ajutat să-și realizeze planurile propuse: Siria și Egiptul erau slăbite din pricina luptelor interne astfel că nu mai constituiau un pericol pentru evrei, cel puțin pentru moment. Egiptul era guvernat de regina Cleopatra, care se afla în război cu fiul ei Ptolomeu VIII Lathyros, regele Ciprului. Siria era împărțită între Antioh Gryphos și Antioh Kizikenos care se războiau între ei.[92]

Pentru început Alexandru Ianeu a încercat să cucerească cetatea Ptolemais (mai târziu Saint Jean d'Acre). Locuitorii cetății au apelat, însă, la regele Ciprului care le-a venit în ajutor cu o armată bine instruită și echipată, alcătuită din 30 000 de soldați. Țelul acestui rege era acela de a fonda în Palestina un principat propriu, de unde să poată ataca Egiptul, pe tronul căruia se socotea îndreptățit să ajungă.

Alexandru Ianeu a fost nevoit să ridice asediul și să se retragă în Iudeea. Totodată el a încheiat o alianță cu Cleopatra, regina Egiptului, împotriva fiului ei, regele Ciprului. Aflând de acest lucru Ptolemeu s-a îndreptat spre Galileea — aflată pe atunci sub stăpânirea regelui evreu — și a incendiat o serie de orașe masacrând populația aflată în ele. După aceea regele cipriot s-a îndreptat spre sud pentru a-l întâlni pe Alexandru Ianeu. Acesta din urmă l-a așteptat pe malul

89 L. Cl. Fillion, op. cit., p. 301.
90 I. Flaviu, op. cit., XIII, XX, p. 412.
91 W. Förster, op. cit., p. 68.
92 L. Cl. Fillion, op. cit., p. 302.

stâng al Iordanului, la Asafon. Încrezător în forțele sale — mult mai numeroase decât cele ale lui Ptolemeu — Alexandru Ianeu a permis armatei dușmane să traverseze râul fără greutăți, convins că victoria îi este asigurată. El n-a avut în vedere faptul că armata lui Ptolemeu era alcătuită din ostași de meserie și în lupta care a urmat evreii au fost risipiți: trei mii dintre ei și-au pierdut viața, iar restul au fost puși pe fugă. Învingător, Ptolemeu s-a îndreptat spre Egipt, dar mama sa Cleopatra a trimis împotriva lui armata egipteană condusă de generalul evreu Anania (fiul lui Onias IV care fondase Templul din Leomtopolis) care l-a silit pe Ptolemeu să se întoarcă în Cipru.[93] Egiptenii aveau, la acea dată, controlul deplin asupra Palestinei și mulți dintre consilierii Cleopatrei i-au sugerat să anexeze acest teritoriu la regatul său. Cel care s-a opus acestui proiect a fost generalul Anania al cărui sfat a fost urmat de regină în final.

Astfel, Alexandru Ianeu, deși înfrânt, a reușit să revină pe tronul Iudeii.[94]

Ierusalimul a fost tulburat de rivalitățile între farisei și saduchei și în timpul regelui Alexandru Ianeu. La început acest rege a păstrat neutralitatea deși — ca și tatăl său — îi prefera pe saduchei spre sfârșitul domniei, însă, el i-a persecutat deschis pe fariseii care nu se sfiiseră să-i reproșeze fățiș că demnitatea de arhiereu nu se cuvine să fie deținută de un om ca el, aflat mereu în războaie, care încheie alianțe cu necircumcișii și care trăiește în afara normelor morale, fapte incompatibile cu sfințenia arhieriei.[95]

Cu prilejul sărbătorii Corturilor, la îndemnurile fariseilor, mulțimea prezentă în curtea Templului l-a huiduit pe rege când acesta slujea în calitate de mare preot. Strigătele și înjuriile oamenilor au fost însoțite și de aruncarea cu lămâi — purtate în mână de fiecare credincios în timpul acestei sărbători — în direcția lui Alexandru Ianeu care era înveșmântat cu toate ornamentele arhierești. În fața acestei insulte regele a făcut apel la garda sa care a masacrat pe loc șase sute de demonstranți.[96]

Cu un alt prilej, când regele revenise învins dintr-un război cu arabii, fariseii i-au adresat diferite insulte somându-l să renunțe la arhierie. Persecuția dezlănțuită contra lor i-a înverșunat și mai mult. Alexandru Ianeu a fost nevoit să lupte timp de șase ani împotriva fariseilor cu ajutorul mercenarilor. În jur de 50 000 de evrei și-au pierdut viața în acest război civil.[97] Națiunea s-a împărțit în două tabere: unii evrei erau de partea fariseilor iar ceilalți de partea regelui. Mulți dintre ei doreau o intervenție externă care să curme acest război civil.

---

93 I. Flaviu, **op. cit.**, XIII, XXI, p. 414.

94 E. Schürer, **op. cit.**, p. 83.

95 Daniel Rops, **La vie quotidienne en Palestine au temps de Jesus**, Paris, 1961, p. 72.

96 E. Schürer, **op. cit.**, p. 86.

97 **Ibidem**, p. 87.

In anul 88 î.Hs. fariseii au făcut apel la Demetrius III regele Damascului care a pornit cu armata sa împotriva lui Alexandru Ianeu.

Majoritatea fariseilor s-au înrolat în oastea siriană și în lupta care a urmat regele evreu a fost înfrânt și silit să se retragă în munți. Totuși, cei mai mulți dintre evrei preferau domnia lui Hasmoneu, încorporării Iudeii în regatul sirian. Din acest motiv peste șase mii de evrei s-au unit în jurul lui Alexandru Ianeu determinându-l pe regele Damascului să se retragă din Iudeea. Fariseii au continuat lupta și iără sprijinul sirienilor dar au fost înfrânți. Capii revoltei s-au retras în cetatea Besemelis unde au fost asediați de armata lui Alexandru Ianeu. După cucerirea cetății ei au fost luați prizonieri și duși la Ierusalim. Regele i-a tratat cu multă cruzime: opt sute de fariseii au fost răstigniți iar familiile le-au fost măcelărite sub ochii lor.[98] Populația Ierusalimului a fost îngrozită de acest măcel și în noaptea următoare opt mii de evrei au părăsit capitala de teama represaliilor. Aceste lupte interne au slăbit considerabil puterea regatului evreiesc și capacitatea lui de apărare. În anul 85 î.Hs. regele Siriei Antioh XII a invadat Iudeea devastând-o, iar în anul următor regele Aretas al arabilor nabateeni a făcut același lucru.[99]

Între anii 83—81 î.Hs. Alexandru Ianeu a reușit să redreseze situația. El a cucerit o serie de orașe de pe malul stâng al Iordanului. Locuitorii zonelor cucerite au fost iudaizați cu forța. În anul 78 î.Hs. el a pornit într-o nouă expediție militară dar a murit în decursul ei.

La moartea sa regatul Iudeii se întindea de la muntele Carmel, în nord, la granița cu Egiptul, în sud, și de la Marea Mediterană până în Pereea, adică avea aceeași întindere ca și în timpul regelui Solomon.[100]

Alexandra Salomea (76—67 î.Hs.

Înainte de a muri Alexandru Ianeu își exprimase dorința ca autoritatea regală să fie moștenită de către soția sa Alexandra-Salome. Tot atunci regele o sfătuise pe soția sa să încheie pace cu fariseii fiindcă aceștia exercitau o mare influență asupra poporului. Alexandra a fost recunoscută ca regină fără nici o opoziție fiindcă știuse să se facă respectată de poporul evreu încă din timpul vieții soțului ei. Ea a rechemat pe farisei din exil și le-a acordat diferite funcții în stat.

Arhieria a fost încredințată fiului ei mai vârstnic Hircan II, iar conducerea armatei i-a revenit fiului ei cel mai tânăr, Aristobul II.[101]

În general guvernarea Alexandrei a fost înțeleaptă. Politica externă a fost prudentă dar energică atunci când a fost cazul. În cursul

---

98 I. Flaviu, op. cit., XIII, XXII, p. 416.
99 L. Cl. Fillion, op. cit., p. 306.
100 E. Schürer, op. cit., p. 90.
101 W. Förster, op. cit., p. 70.

domniei sale armata evreiască a efectuat o singură campanie militară, în anul 71 î.Hs., îndreptată împotriva Damascului.[102]

Cu acordul reginei fariseii au reuşit să realizeze separaţia între puterea politică şi militară, pe de o parte şi cea religioasă, pe de alta. Ei au împiedicat casa regală să se mai aventureze în războaie externe de cuceriri. Conduşi de către Simon ben Şetakh, fariseii au reorganizat Sanhedrinul, au reformat cultul de la Templu după prescripţiile lor şi au publicat numeroase legi care le favorizau interesele.[103] Saducheii au fost demişi din toate funcţiile importante şi în locul lor au fost numiţi farisei. Unii saduchei care fuseseră consilierii lui Alexandru Ianeu au fost închişi sau executaţi. Pacea internă s-a menţinut, însă, în ciuda abuzurilor pe care le-au săvârşit fariseii.

Aristobul, fiul cel mai tânăr al reginei, care moştenise energia tatălui său, a devenit susţinătorul saducheilor şi a convins-o pe mama sa să le încredinţeze acestora apărarea fortăreţelor aflate pe teritoriul Iudeii deoarece la Ierusalim viaţa le era pusă în primejdie.[104] Odată ajunşi la putere şi bucurându-se de sprijinul poporului şi al reginei, fariseii au declanşat o acţiune de culturalizare a maselor. În acest scop ei au înfiinţat şcoli în toate oraşele Iudeii. Învăţământul era bazat pe studierea Vechiului Testament şi pe cunoaşterea Legii mozaice şi a tradiţiei legată de aceasta.[105] Educaţia iniţiată de farisei şi-a adus o contribuţie importantă la progresul cultural al naţiunii evreieşti.

Pacea şi prosperitatea regatului evreiesc în această perioadă au făcut ca mai târziu domnia Alexandrei să fie considerată epoca de aur din istoria celui de-al doilea stat evreiesc independent.[106]

Aristobul II (67—63 î.Hs.)

La vârsta de 73 de ani regina Alexandra s-a îmbolnăvit grav. Când Aristobul a aflat că mama sa l-a desemnat ca succesor la tron pe fratele său, arhiereul Hircan, a refuzat să accepte această hotărâre contestând dreptul fratelui său de a deveni rege.

Cu ajutorul saducheilor Aristobul şi-a alcătuit o armată cu care a pornit asupra Ierusalimului, Hircan a rugat-o pe mama sa să-i acorde puteri depline pentru a suprima această revoltă. Regina a acceptat această cerere dar a murit înainte ca Hircan să fi putut întreprinde ceva. Arhiereul Hircan se bucura de sprijinul fariseilor dar când aceştia au văzut că nu se mulţumeşte cu demnitatea pe care o deţinea ci caută să devină şi rege, i-au retras ajutorul.[107] Astfel că în urma luptei dintre armatele celor doi fraţi — care s-a dat la Ierihon — victoria i-a

102 E. Schürer, **op. cit.**, p. 92.
103 I. Epstein, **op. cit.**, p. 92.
104 L. Cl. Fillion, **op .cit.**, p. 310.
105 **Ibidem.**
106 I. Epstein, **op. cit.**, p. 92.
107 **Ibidem.**

revenit lui Aristobul. Hircan s-a recunoscut învins, dar în cele din urmă cei doi fraţi au convenit să împartă puterea: Aristobul a devenit rege iar Hircan şi-a păstrat funcţia de mare preot. Pentru a pecetlui această înţelegere fiul lui Aristobul s-a căsătorit cu fiica lui Hircan.[108]

În acel moment pe scena evenimentelor care se derulau în Iudeea a intrat un nou personaj: Antipater. Acesta era un idumeu a cărui familie fusese iudaizată cu forţa în timpul domniei lui Ioan Hircan I. Tatăl lui Antipater fusese guvernator al Idumeei în timpul regelui Alexandru Ianeu.[109] Caracterizat, mai ales de viclenie şi ambiţie, Antipater a făcut tot ceea ce i-a stat în putinţă pentru a obţine puterea în Iudeea. De la început el a înţeles că-şi va putea realiza acest plan doar dacă la conducerea ţării se află un om influenţabil cum era Hircan, marele preot.[110] Din acest motiv Antipater a folosit toate mijloacele pentru a-i învrăjbi pe cei doi fraţi Hasmonei. El a reuşit să-l convingă pe Hircan că fratele său caută să-l ucidă şi că singura cale de scăpare este părăsirea Ierusalimului. Urmând sfatul lui Antipater, Hircan a fugit din Iudeea şi a cerut azil regelui Aretas al nabateenilor. Antipater l-a îndemnat apoi pe Hircan să renunţe la tronul Iudeii care — spunea el — i se cuvenea de drept. El l-a convins apoi şi pe regele arab să-l ajute pe Hircan pentru a ajunge rege al Iudeii.[111] În schimbul acestui serviciu i-a promis cedarea a douăsprezece fortăreţe evreieşti din zona de graniţă.

În anul 64 î.Hs., însoţiţi de o armată compusă din 50 000 de soldaţi Aretas, Hircan şi Antipater au pătruns în Iudeea. Mulţi evrei i s-au alăturat lui Hircan pentru că-l preferau lui Aristobul II, care moştenise ambiţiile şi spiritul războinic al tatălui lor.[112] Aristobul II a fost nevoit să se refugieze, împreună cu partizanii săi, în Templul din Ierusalim. Asediul Templului a durat circa trei luni, dar, între timp, situaţia internaţională suferise schimbări majore; Imperiul Roman, în expansiunea lui irezistibilă în Orient parcursese ultima etapă a cuceririi lui. Mitridate, regele Pontului şi ultimul rege elenist, fusese înfrânt în anul 66 î.Hs., de către generalul roman Pompei; Tigram, regele Armeniei, fusese nevoit să se recunoască vasal al Romei în anul 65 î.Hs., iar Siria devenise provincie romană în acelaşi an.[113] Atât Aristobul, cât şi Hircan, au cerut sprijinul Romei. Două delegaţii evreieşti trimise de cei doi fraţi Hasmonei s-au prezentat la Damasc în faţa generalului roman Scaurus reprezentantul lui Pompei cerând — fiecare pentru sine — protecţia şi oferind în schimb suma de cinci sute de talanţi. Scaurus a acceptat oferta lui Aristobul II şi l-a avertizat pe regele Aretas să se retragă imediat din Iudeea.[114] Aretas a executat acest ordin dar Aristobul, dor-

108 L. Cl. Fillion, op. cit., p. 312.
109 E. Lohse, op. cit., p. 37.
110 E. Schürer, op. cit., p. 97.
111 I. Flaviu, op. cit., XIV, II, p. 422.
112 L. Cl. Fillion, op. cit., p. 314.
113 D. Rops, op. cit., p. 73.
114 E. Schürer, op. cit., p. 97; I. Flaviu. op. cit., XIV, IV, p. 424.

nic de răzbunare, i-a urmărit pe arabi şi a reuşit să-i înfrângă, ucigând peste şase mii de oameni printre care se număra şi un frate al lui Antipater.

În primăvara anului 63 î.Hs. trei delegaţii evreieşti au cerut să fie primite în audienţă de către Pompei. Una era trimisă de către Aristobul, alta de către Hircan, iar ultima de către popor. Cei doi Hasmonei solicitau, fiecare în parte, bunăvoinţa generalului roman iar poporul, sătul de luptele interne pentru putere, cerea abolirea regalităţii şi revenirea la regimul teocraţiei prin menţinerea unei singure demnităţi, cea de mare preot.[115] Această atitudine a poporului dovedea că Hasmoneii nu pierduseră numai influenţa externă ci şi sprijinul majorităţii evreilor. Ruina acestei dinastii era irevocabilă şi se apropia cu paşi repezi însă lupta fratricidă n-a adus numai stingerea dinastiei ci şi sfârşitul independenţei ţării.

Pompei a ascultat toate cele trei cereri dar n-a luat nici o hotărâre amânând răspunsul până după încheierea campaniei militare pe care o plănuia împotriva nabateenilor. Pentru a-i câştiga bunăvoinţa, Aristobul l-a însoţit pe generalul roman în această expediţie, dar după puţin timp s-a răzgândit şi s-a retras în Iudeea pregătindu-se să-şi apere interesele.[116]. Nemulţumit de acest gest al regelui evreu, Pompei a abandonat campania începută şi a pătruns în Iudeea. Atunci Aristobul II s-a refugiat în fortăreaţa Alexandreon de lângă Ierihon. Pompei l-a somat să-i predea această cetate şi, după îndelungi ezitări, Aristobul s-a supus şi a plecat spre Ierusalim. El a fost urmat îndeaproape de către romani. Voind să evite confruntarea directă între armata evreiască şi cea romană, Aristobul s-a prezentat în tabăra romană propunându-i lui Pompei cedarea Ierusalimului. Generalul roman a acceptat această ofertă şi invitându-l pe Aristobul să-i fie oaspete l-a trimis pe generalul Gabinius să preia oraşul. Peste puţină vreme, însă, Gabinius a revenit în tabăra romană şi l-a anunţat pe Pompei că ierusalimitenii refuză să permită intrarea romanilor în oraş. Auzind acest lucru, Pompei l-a declarat pe Aristobul II prizonier şi a ordonat cucerirea Ierusalimului.

În acest timp locuitorii oraşului s-au împărţit în două tabere: partizanii lui Hircan cereau capitularea imediată, iar cei ai lui Aristobul erau decişi să reziste asediului. Fiind mai numeroşi, partizanii lui Hircan au deschis porţile oraşului romanilor. Atunci, cei ai lui Aristobul s-au retras în incinta fortificată a Templului unde au fost asediaţi de către romani timp de trei luni. În cele din urmă, în ziua Împăcării a anului 63 î.Hs., cu ajutorul maşinilor de război, romanii au pătruns în Templu. Douăsprezece mii de evrei au pierit cu acel prilej, dintre care mulţi erau preoţi.[117]. Pompei a pătruns în Templu, intrând chiar şi în Sfânta Sfintelor — în ciuda protestelor poporului şi a preoţilor — fiind

---

115 E.Lohse, op. cit., p. 37.
116 Ibidem, p. 38; I. Flaviu, op. cit., XIV. V, p. 426.
117 I. Flaviu, op. cit., XIV, VII, p. 427.

mirat de faptul că n-a găsit nici o statuie sau vreo altă reprezentare a Divinităţii.[118]

Înainte de a pleca spre Roma, Pompei a abolit regalitatea în Israel. Hircan a fost numit mare preot iar Aristobul a fost dus la Roma, ca prizonier, împreună cu cei doi fii — Alexandru şi Antigon — şi cu fiicele sale. Zidurile de apărare ale Ierusalimului au fost dărâmate, iar Iudeea a devenit vasala Romei. Mai multe cetăţi cu populaţie păgână, care fuseseră supuse Hasmoneilor, au fost grupate într-o confederaţie de oraşe libere [de la Damasc — în nord — la Filadelfia (azi Amman) în sud], cunoscută sub numele de Decapole (Mc. 5, 20; 7, 31), iar samaritenilor le-a fost acordată autonomia politică şi religioasă.[119]

Hircan II (63—40 î.Hs.)

Regimul instaurat de către Pompei în Iudeea era cel al protectoratului. Autoritatea marelui preot Hircan II se mai întindea — după schimbările efectuate de romani — doar asupra Iudeii propriu-zise, Galileii şi Pereii. El administra ţara sub supravegherea proconsulului Siriei, în realitate, însă, puterea era exercitată de către Antipater,[120] care era întru totul devotat romanilor.

În anul 57 î.Hs. Alexandru, fiul lui Aristobul II, a reuşit să fugă din Roma pentru a relua lupta împotriva unchiului său Hircan II. Cu ajutorul unei mici armate el a reuşit să cucerească trei fortăreţe — Alexandreon, Hircania şi Machenus — dar pentru scurt timp, pentru că a fost învins de către proconsulul Siriei, Gabinius, în câteva bătălii şi silit să le cedeze romanilor.[121] Romanii au trebuit să intervină mereu, tatonând terenul pentru a găsi un regim adecvat poporului evreu. Gabinius a efectuat şi câteva schimbări în organizarea administrativ-politică a ţării: Lui Hircan II i-a fost retras dreptul de a administra ţara lăsându-i-se doar funcţiile religioase. Apoi provincia a fost împărţită în cinci districte (trei în Iudeea, unul în Galileea şi unul în Pereea). In fiecare capitală provincială (Gazara, Ierihon, Amathus şi Seforis) a fost organizat câte un Sanhedrin a cărui puteri şi atribuţii erau similare cu a celui din Ierusalim.[122] Scopul principal al reformelor lui Gabinius a fost acela de a slăbi puterea evreilor descentralizând şi deposedând Ierusalimul de vechile privilegii.

În anul 56 î.Hs. Aristobul II şi fiul său Antigon au reuşit să scape şi ei de la Roma şi au revenit în Iudeea. Imediat a reizbucnit războiul civil dar a intervenit proconsulul Siriei care l-a forţat pe Aristobul să se refugieze în fortăreaţa Macherus, apoi l-a luat prizonier şi l-a retrimis la Roma. Senatul roman a permis, totuşi, celor doi fii ai săi să rămână în Iudeea.

---

118 H. Cazelles, op. cit., p. 76.
119 E. Lohse, op. cit., p. 40.
120 J.B. Pelt, op. cit., p. 425.
121 I. Flaviu, op. cit., XIV, X, p. 431.
122 H. Caselles, op. cit., p. 77.

În acelaşi an Gabinius a efectuat o expediţie militară în Egipt. Hircan II şi Antipater l-au ajutat cu bani şi soldaţi dar în anul 55 î.Hs., când Gabinius a revenit în Iudeea, a găsit situaţia politică schimbată complet. Alexandru, fiul lui Aristobul II reuşise să-şi strângă o armată cu care învinsese de mai multe ori trupele romane rămase în Palestina şi le silise să se refugieze pe muntele Garizim din Samaria. Gabinius a intervenit imediat atacând armata lui Alexandru şi în bătălia dintre romani şi evrei, dată la poalele muntelui Garizim şi-au pierdut viaţa peste zece mii de evrei.[123]

În anul 54 î.Hs. Crassus, unul dintre membrii primului triumvirat, a primit Siria şi a pregătit o campanie împotriva parţilor. Pentru a aduna banii necesari el a procedat întocmai ca şi seleucizii: a jefuit templele, între care şi pe cel din Ierusalim. În lupta care a urmat romanii au suferit un dezastru complet, iar Crassus şi-a pierdut viaţa. Totuşi, ei şi-au menţinut dominaţia asupra Palestinei care devenise acum provincie de frontieră a Imperiului.[124]

În anul 52 î.Hs. evreii au profitat de relativa slăbire a Imperiului Roman pentru a se revolta. Această revoltă a avut un caracter popular şi a fost condusă de un oarecare Pitolaus care avea pretenţia că este îndreptăţit să urce pe tronul Hasmoneilor. În final însă, după o serie de lupte cu armata romană, revolta a fost reprimată iar Pitolaus a fost decapitat.[125]

În anul 49 î.Hs. în Italia a izbucnit un război civil. Cezar a devenit dictator iar Pompei şi Senatul s-au refugiat în afara Italiei. Pentru a crea o diversiune Cezar a redat libertatea lui Aristobul II şi i-a propus să meargă în Palestina, însoţit de două legiuni pentru a lupta împotriva partizanilor lui Pompei. Acest plan n-a fost însă niciodată realizat fiindcă înainte de a părăsi Roma Aristobul II a fost otrăvit de către susţinătorii lui Pompei.

Alexandru, fiul cel mai mare al lui Aristobul, a fost prins de către proconsulul Siriei, Scipion — ginerele lui Pompei — şi a fost decapitat tot cam în acelaş timp.[126]

Hircan II şi Antipater au fost iniţial de partea lui Pompei dar după bătălia de la Pharsala din anul 48 î.Hs. când Pompei a fost înfrânt şi apoi decapitat, iar Cezar a devenit stăpânul Imperiului, cei doi au trecut de partea învingătorului.[127] Când Cezar a debarcat în Egipt pentru a lupta împotriva lui Ptolemeu, rivalul Cleopatrei, Antipater, însoţit de trei mii de soldaţi evrei, a venit în ajutorul dictatorului roman, într-un moment critic pentru acesta, ajutându-l să iasă biruitor. După încheierea acelei campanii militare, în anul 47 î.Hs., Cezar a mers în Siria. Recunoscător pentru serviciile lui Antipater, el a acordat lui Hircan II şi funcţia de etnarh — titlu care-i permitea să se ocupe de admi-

123 L. Cl. Fillion, **op. cit.**, p. 321.
124 H. Cazelles, **op. cit.**, p. 78.
125 L. Cl. Fillion, **op. cit.**, p. 324.
126 I. Flaviu, **op. cit.**, XIV, XIII, p. 433.
127 I. Epstein, **op. cit.**, p. 93.

nistrarea politică a Iudeii — pe lângă cea de arhiereu. Religia evreilor a fost recunoscută ca „religio licita" pe întreg cuprinsul Imperiului Roman, iar provincia Iudeea a fost scutită de impozit în anii sabatici.[128] Tot atunci evreii au primit permisiunea de a reconstrui zidurile Ierusalimului. Antipater a primit cetățenia romană și titlul de guvernator al Iudeii. De aceste avantaje au profitat mai mult copiii săi: în primul rând Irod[129], care a fost numit guvernator al Galileii și Fasael, pe care tatăl său l-a numit guvernator al Iudeii.

Irod, viitorul rege, s-a distins prin curaj și cruzime, în stârpirea bandelor de tâlhari care acționau în Galileea. Acțiunile lui l-au făcut celebru dar aristocrația evreiască n-a văzut cu ochi buni această ascensiune a fiului lui Antipater. Din acest motiv comportarea lui Irod a fost denunțată ca un atentat la adresa puterii Sanhedrinului, singurul organ în drept să pronunțe condamnări la moarte. Sanhedrinul i-a cerut lui Hircan să-l cheme pe Irod pentru a fi judecat. Acesta s-a prezentat, într-adevăr, dar însoțit de o escortă înarmată care i-a intimidat pe membrii Sanhedrinului. Totuși, fariseul Sameas (identificat de unii cu Samai) a avut curajul să ceară pedeapsa cu moartea pentru Irod.[130] Ceilalți membri ai Sinedriului i-au urmat exemplul dar Hircan II, care prezida acea ședință, l-a grațiat și i-a poruncit să se întoarcă în Galileea. El primise din partea romanilor recomandarea de a cruța viața lui Irod pentru meritele tatălui acestuia.[131]

Ulterior, Cezar a reconfirmat privilegiile evreilor și demnitățile pe care le încredințase lui Hircan II și Antipater.

În anul 44 î.Hs. Cezar a fost asasinat la Roma. Antoniu a jurat, însă, că-l va răzbuna și că-i va continua opera. Casius și alți organizatori ai atentatului au mers în Orient pentru a convinge trupele romane să li se alăture. La sfârșitul anului 44 î.Hs. Casius reușise să adune o armată considerabilă.

Antipater și fiii săi, foști partizani ai lui Cezar, n-au ezitat să se alăture lui Casius — care li se părea a avea mai mulți sorți de izbândă — pe care l-au ajutat cu bani. Irod i-a trimis suma de o sută de talanți în schimbul căreia Casius l-a numit guvernator al Cele-Siriei.[132]

În anul 43 î.Hs. Antipater, care devenise atotputernic în Iudeea, a căzut victimă unui complot organizat de un consilier al lui Hircan II, numit Malekos, care spera că-i va lua locul. Auzind că tatăl său a fost ucis, Irod a mers imediat la Ierusalim și l-a răzbunat, în pofida voinței lui Hircan II care-i ordonase să se întoarcă în Galileea.[133] În anul 42

---

128 H. Cazelles, **op. cit.**, p. 78.

129 Pr. Prof. Dumitru Abrudan, **Iosif Flaviu, istoric al epocii intertestamentare**, în „Mitropolia Ardealului", XXXII (1987), 3, p. 11.

130 Mai târziu, când Irod a ajuns rege și a ucis mai mult de jumătate dintre membrii Sanhedrinului (vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, **Sanhedrinul . . .**, p. 26), viața lui Sameas a fost cruțată fiindcă acel act de curaj de care dăduse dovadă stârnise admirația lui Irod.

131 L. Cl. Fillion, **op. cit.**, p. 327.

132 **Ibidem**, p. 328.

133 **Ibidem**.

î.Hs. Casius a părăsit Siria. Profitând de acest fapt Antigon, celălalt fiu al lui Aristobul II, a încercat să recucerească tronul tatălui său dar a fost înfrânt de către Irod.[134] După această victorie Irod s-a logodit cu Mariamne, o frumoasă prinţesă din familia Hasmoneilor (fiica lui Alexandru — fiul lui Aristobul II — şi a Alexandrei — fiica lui Hircan II). Prin această alianţă matrimonială Irod spera că va fi acceptat în familia Hasmoneilor şi că în acest mod pretenţiile sale de a ajunge pe tronul Iudeii vor dobândi o oarecare legitimitate.[135]

Casius şi Brutus au fost înfrânţi, la Filipi, în anul 42 î.Hs., de către legiunile lui Antoniu şi Octavian. După victorie Antoniu a luat în stăpânire Orientul, iar Octavian a luat în stăpânire partea de apus a Imperiului.

Hircan II şi fiii lui Antipater fuseseră partizanii taberei adverse dar au reuşit să câştige — cu multă abilitate — încrederea lui Antoniu şi să fie confirmaţi în funcţiile lor cu toate protestele poporului evreu.[136]

Războiul intervenit, în anul 41 î.Hs., între romani şi parţi a pricinuit mari schimbări în Iudeea. Antigon, fiul lui Aristobul, a văzut în invazia parţilor un prilej potrivit pentru a câştiga tronul Iudeii. El a făgăduit generalilor persani suma de 1 000 de talanţi şi cinci sute de femei din cele mai ilustre familii evreieşti în schimbul ajutorului lor. Odată încheiat târgul, parţii au atacat Ierusalimul care era apărat de către o armată comandată de Fasael şi Irod. Majoritatea cetăţenilor erau, însă, de partea lui Antigon, fiindcă evreii mai păstraseră un oarecare ataşament faţă de Hasmonei. Armata evreiască a reuşit să reziste cu succes asalturilor inamice şi din acest motiv generalul Barzafarnes, comandantul armatei invadatoare a utilizat un şiretlic pentru a pune stăpânire pe oraş. El i-a chemat pe Fasael şi Hircan II în tabăra sa pentru a discuta condiţiile impuse pentru încheierea păcii. Irod a încercat în zadar să-i convingă pe cei doi să nu dea crezare cuvintelor generalului persan. Ajunşi în tabăra inamică Hircan II şi Fasael au fost declaraţi prizorieri[137]. Aflând această veste Irod a fugit în noaptea următoare din Ierusalim împreună cu familia sa. Intenţia lui era aceea de a ajunge în Idumeea, dar fiind urmărit îndeaproape de duşmani, a reuşit să ajungă numai până la fortăreaţa Masada. Acolo el i-a lăsat pe însoţitori sub protecţia fratelui său Iosif şi a plecat spre Egipt.[138]

Între timp parţii au jefuit Ierusalimul. Hircan II şi Fasael au fost predaţi lui Antigon. Acesta i-a tăiat urechile unchiului său pentru a-l face inapt să mai exercite demnitatea de preot (Lev. 21, 16—23), iar Fasael s-a sinucis în închisoare.[139]

---

134 I. Flaviu, **op. cit.**, XIV, XXI, p. 443.
135 Pr. Prof. Dr. Grigore Marcu, **Mediul de apariţie al cărţilor Noului Testament**, „Mitropolia Ardealului", XXI (1976), 4—6, p. 255.
136 E. Lohse, **op. cit.**, p. 43.
137 I. Flaviu, **op. cit.**, XIV, XXIV, p. 448.
138 L. Cl. Fillion, **op. cit.**, p. 332.
139 D. Rops, **op. cit.**, p. 77.

După ce l-au instalat pe Antigon ca rege şi mare preot, parţii au părăsit Iudeea luându-l cu ei pe Hircan II ca prizonier.

Antigon (40—37 î.Hs.)

Numele evreiesc al lui Antigon era cel de Matatia.[140] El a ocupat atât demnitatea de rege cât şi pe cea de mare preot al evreilor. La scurt timp după ce a ajuns rege, Antigon a fost declarat duşman al Romei. La aceasta au contribuit intrigile şi influenţa lui Irod care reuşise să ajungă la Roma încă din primăvara anului 40 î.Hs. El a sosit în capitala Imperiului tocmai când Octavian şi Antoniu s-au întâlnit pentru a pune capăt neînţelegerilor care existau între ei. Tânărul Irod (23 de ani) le-a părut celor doi omul cel mai potrivit pentru a domni peste evreii veşnic răzvrătiţi. Ei l-au elogiat pe Irod în faţa Senatului pentru serviciile pe care tatăl său — Antipater — le-a adus romanilor arătând, totodată, şi lipsa de loialitate a lui Antigon care se aliase cu parţii. Antoniu a adăugat că războiul pe care romanii îl purtau împotriva parţilor îl va putea ajuta pe Irod să ajungă rege al Iudeii. Senatorii au acordat tânărului Irod titlul de rege cu condiţia să-şi cucerească tronul,[141] iar pe Antigon l-au declarat duşman al Romei.

Curând după aceste evenimente legatul Siriei Ventidius i-a alungat pe parţi din Siria şi a pornit spre Ierusalim. Conştient că nu va putea ţine piept romanilor Antigon i-a oferit o mare sumă de bani lui Ventidius pentru a se întoarce în Siria. Legatul roman a acceptat propunerea şi a renunţat la cucerirea Ierusalimului, lucru care i-a permis lui Antigon să rămână pe tron.[142]

Aceasta era situaţia, în anul 39 î.Hs. în Palestina, când Irod a debarcat la Ptolemais. Cu ajutorul bănesc al unui evreu bogat, Irod a reuşit, în câteva luni, să echipeze o armată apoi l-a rugat pe Antoniu să-i ordone lui Ventidius să-l sprijine în acţiunile sale.

Cu concursul trupelor romane Irod a cucerit Galileea, apoi a eliberat Masada, unde familia sa rămăsese asediată de soldaţii lui Antigon. În anul 38 î.Hs. parţii au invadat din nou partea răsăriteană a Imperiului Roman dar au fost înfrânţi şi alungaţi dincolo de graniţă. Antoniu s-a deplasat cu acel prilej în Orient pentru a conduce personal operaţiunile militare astfel că Irod a avut prilejul să se reîntâlnească cu duumvirul roman.

Antoniu i-a promis întreg sprijinul său lui Irod. Într-adevăr, după încheierea războiului cu parţii, Antoniu i-a poruncit lui Sosius — noul legat al Siriei — să-l ajute pe Irod pentru a cuceri Iudeea.[143]

---

140 L. Cl. Fillion, **op. cit.**, p. 333.

141 Pr. Prof. Dumitru Abrudan, **Iosif Flaviu, istoric al epocii intertestamentare**, p. 11—12.

142 L. Cl. Fillion, **op. cit.**, p. 335.

143 **Ibidem**, p. 336.

În primăvara anului 37 î.Hs. Irod și Sosius, în fruntea a unsprezece legiuni și a șase mii de cavaleriști, au început asediul Ierusalimului în care se retrăsese Antigon și armata sa.

După cincizeci și cinci de zile romanii au pătruns în oraș dedându-se unui adevărat masacru care a putut fi stopat de către Irod doar cu mari eforturi. Antigon s-a predat lui Sosius cerând îndurare dar a fost tratat cu dispreț de către generalul roman care l-a trimis imediat la Antiohia.[144] După ce Irod a fost instalat ca rege al Iudeii a insistat pe lângă Antoniu să ordone uciderea lui Antigon. Dând curs acestei cereri duumvirul roman a ordonat decapitarea ultimului rege din dinastia Hasmoneilor.

După cum remarcă Iosif Flaviu, acesta a fost primul caz în care romanii au condamnat un rege la moarte și l-au executat.

Astfel s-a stins familia Hasmoneilor care-și începuse atât de strălucit domnia, dar care în ultima perioadă începuse să se asemene tot mai mult dinastiilor care domneau în micile state orientale în acea vreme.

Inaugurată printr-un Matatia, ea dispărea prin alt Matatia care era, însă, departe de valoarea primului.[145] Desigur, familia Hasmoneilor n-a dispărut complet odată cu Antigon: Hircan II mai trăia încă în Babilon, de asemenea Alexandra — soacra lui Irod —, Mariamne — soția lui — și Aristobul — fratele Mariamnei și viitorul arhiereu al poporului ales, numit de Irod în această funcție la insistențele soacrei sale — dar toți aceștia (și încă doi fii ai lui Irod, rezultați din căsătoria lui cu Mariamne) au pierit, rând pe rând, din ordinul lui Irod care era obsedat de teama că tronul i-ar putea fi uzurpat de vreun membru al acestei familii.

Din această prezentare succintă a evenimentelor care au marcat istoria poporului evreu în perioada în care destinele lui au fost conduse de dinastia Hasmoneilor, se observă că în permanență au existat în sânul lui oameni care, în pofida tuturor greutăților și-au păstrat credința în Dumnezeu și nădejdea în realizarea planului trasat de El. Hasidimii și ceilalți evrei rămași credincioși n-au reprezentat numai nucleul rezistenței religioase împotriva influențelor păgâne ci și *„Rămășița din Israel"*, care a dus mai departe marile tradiții religioase ale trecutului acestui popor.

Într-un astfel de context social, politic și religios ca cel pe care l-am prezentat și-a făcut apariția în istorie — creștinismul.

Drd. Liviu VÂLCEA

---

144 D. Rops, **op. cit.**, p. 77.
145 L. Cl. Fillion, **op. cit.**, p. 338.

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR
HRISTOS A ÎNVIAT!
(Cuvânt la Sfintele Paști)

A sosit sărbătoarea cea dorită și cea mântuitoare pentru noi, ziua Învierii Domnului nostru Iisus Hristos, dătătoarea păcii, prilejul împăcării, dispariția războaielor, distrugerea morții, biruirea diavolului.

Astăzi oamenii se împreună cu îngerii și aceia care au trup aduc doxologia lor împreună cu puterile cele netrupești.

Astăzi s-a desființat stăpânirea diavolului, astăzi s-au desfăcut legăturile morții, s-a făcut nevăzută biruința iadului.

Astăzi este prilej să spunem acele cuvinte profetice: **„unde este moarte Boldul tău, unde este iadule biruința ta"!**

Astăzi Domnul nostru Hristos a distrus porțile cele de aramă și a desființat însăși moartea.

Și de ce zic că însăși moartea?

Pentru că i-a schimbat numele ei și nu i se mai zice moarte, ci adormire sau somn.

Pentru că, înainte de venirea lui Hristos și de purtarea lui de grijă față de om prin răstignirea Sa, era groaznică, chiar și numele de moarte.

Pentru că primul om, după ce a fost creat, a fost osândit să audă aceasta ca o mare pedeapsă: **„În ziua în care vei mânca, vei muri negreșit"**. Și fericitul Iov, cu acest cuvânt o numește când zice **„Moartea este odihnă pentru om"**. Și proorocul David a spus: **„Moartea păcătoșilor este cumplită"**. Și a fost numită nu numai moarte a sufletului și a trupului, dar chiar și iad.

Ascultă-l deci pe Patriarhul Iacob care zice: **„Vor coborî bătrânețele mele cu durere în iad"**.

Ascultă-l iarăși pe proorocul care zice: **„Mă vei izbăvi din iadul cel mai de jos"**.

Și în alte locuri ale Vechiului Testament vei găsi să fie numită moartea și iad, plecarea din această viață.

Când însă Hristos, Dumnezeul nostru, s-a adus pe Sine jertfă și a înviat, a dat la o parte aceste denumiri. Domnul, iubitorul de oameni, și-a adus un nou și minunat fel de a viețui în viața noastră.

Pentru că în loc de moarte zicem prin urmare **adormire** sau **somn** plecării din această viață.

Și de unde este vădită aceasta?

Auzi-l pe Hristos care zice: **„Prietenul nostru Lazăr a adormit, dar merg să-l trezesc"**.

Precum deci nouă ne este uşor să trezim şi să deşteptăm pe cel care doarme, tot aşa şi Domnului tuturor îi este uşor să învie pe un mort. Şi deoarece erau noi şi ciudate cuvintele Lui, nici ucenicii nu le-au înţeles, până când cunoscând neputinţa lor le-a spus deschis.

Şi dascălul lumii, fericitul Pavel scriindu-le Tesalonicenilor zice: **„Nu vreau să fiţi cu neştiinţă pentru cei care au adormit, ca să nu vă întristaţi ca şi cei ce n-au nădejde"**. Şi altundeva iarăşi zice: **„Prin urmare cei care au adormit cu credinţă în Hristos s-au pierdut?"** Şi iarăşi: **„Noi cei vii, care vom fi rămaşi în viaţă, nu vom întrece pe cei adormiţi"** şi iarăşi în alt loc **„Pentru că de credem că Iisus a murit şi a înviat tot aşa să credem că Dumnezeu pe cei adormiţi îi va aduce împreună cu El"**.

Ai văzut că pretutindenea de atunci, moartea este numită adormire sau somn?

Şi că aceea care înainte a avut un nume groaznic, acum a devenit ceva de dispreţuit după înviere?

Prin aceasta, prin înviere ne-au venit nouă bunătăţi nesfârşite, prin ea s-au desfăcut legăturile demonilor, prin ea luăm în râs moartea. Prin înviere dispreţuim viaţa de aici şi prin ea dorim toate bunătăţile cele viitoare.

Prin ea, cu toate că avem trup, nu suntem cu nimic mai prejos de puterile cele netrupeşti, dacă vrem. Astăzi s-a făcut biruinţa noastră cea strălucitoare.

Astăzi Domnul nostru după ce a ridicat steagul biruinţei împotriva morţii şi a dezlegat puterea diavolului, ne-a deschis prin învierea lui drumul mântuirii noastre.

Să ne bucurăm deci toţi, să dănţuim, să ne veselim. Pentru că dacă Domnul nostru a biruit şi a ridicat steagul biruinţei, este şi a noastră bucuria şi mulţumirea. Pentru că toate le-a făcut pentru mântuirea noastră, şi cu cele ale noastre cu care s-a luptat diavolul, cu aceleaşi l-a biruit Hristos.

Aceleaşi arme le-a luat Hristos şi cu aceleaşi l-a biruit. Şi ascultă în ce chip: Fecioara şi lemnul şi moartea erau simboluri ale înfrângerii noastre.

Şi într-adevăr Eva era fecioară, de vreme ce nu cunoscuse bărbat atunci când păcătuise. Lemnul a fost pomul; moartea, pedeapsa lui Adam.

Ai văzut cum simbolurile înfrângerii noastre erau fecioara, lemnul şi moartea?

Ia aminte deci, cum acestea au devenit din nou unelte ale biruinţei noastre.

În locul Evei este Maria. În locul lemnului pentru cunoştinţa binelui şi răului este lemnul Crucii.

În locul morţii lui Adam, este moartea Domnului.

Vezi că prin acelea cu care ne-a învins, cu acelea a fost biruit. Lângă pom l-a învins pe Adam diavolul. Lângă Cruce diavolul a fost biruit de către Hristos.

Şi lemnul acela l-a trimis în iad, lemnul acesta însă al Crucii, i-a adus iarăşi din iad pe toţi cei care muriseră. Şi acela ascundea pe cel bi-

ruit ca un prizonier şi gol, acesta însă îl arată tuturor pe Cel biruitor gol, pironit întru cele de sus.

Şi moartea lui Adam i-a condamnat şi pe cei care trăiseră după el, moartea lui Hristos însă a ridicat cu adevărat şi pe cei care trăiseră înaintea lui.

„Cine poate să povestească puterea Domnului, să tălmăcească toate slavele lui".

Din muritori am devenit nemuritori, din morţi am fost înviaţi, din biruiţi am devenit biruitori.

Acestea sunt isprăvile Crucii, acestea constituie cea mai mare dovadă a învierii.

Astăzi dănţuiesc îngerii şi se veselesc toate puterile cereşti pentru că se bucură de mântuirea întregului neam omenesc.

Pentru că dacă se face bucurie în cer şi pe pământ pentru un păcătos care se pocăieşte, cu mult mai mult va fi bucuria pentru mântuirea întregii lumi.

Astăzi după ce a fost eliberat neamul omenesc din robia diavolului, a fost repus în locul de cinste de mai înainte.

Când văd deci, că aleasa noastră proaducere (Hristos) a biruit atât de mult moartea, nu mă mai tem deloc nici nu mă mai înfricoşez de război. Nici nu-mi mai văd neputinţa mea, ci iau aminte la puterea negrăită a Acelui care este vorba să devină luptător împreună cu mine.

Pentru ca Acela care a biruit, stăpânirea morţii, şi i-a luat orice putere, ce nu va face el oare la fel şi pentru neamul căruia îi este asemănător, a cărui chip din marea lui iubire de oameni, l-a considerat vrednic să-l ia, şi cu acesta să se lupte cu diavolul.

Astăzi pretutindenea în lume stăpâneşte bucuria şi mulţumirea.

Astăzi toţi îngerii şi puterile cereşti se bucură de mântuirea oamenilor.

Gândeşte deci, iubitul meu, cât de mare este bucuria, de vreme ce puterile cereşti prăznuiesc împreună cu noi, pentru că se bucură cu noi de bunătăţile noastre.

Deoarce cu toate că bucuria este a noastră, cea pe care ne-a dăruit-o Domnul, este însă şi mulţumirea lor. Şi de aceea nu se ruşinaseră să prăznuiască împreună cu noi. Şi de ce zic că slujitorii noştri nu se ruşinează să prăznuiască împreună cu noi? Însuşi Domnul, care este şi al nostru şi al lor, nu se ruşinează a prăznui împreună cu noi. Şi de ce oare? Ascultă-l pe El care zice **„Am dorit mult să mănânc aceste Paşti cu voi".**

Dacă însă a dorit să mănânce Paştile, este clar că a dorit şi să prăznuiască împreună cu noi.

Când vezi că nu numai îngerii şi toate puterile cereşti, dar şi însăşi Domnul îngerilor prăznuieşte cu noi ce-ţi mai lipseşte deci ca să te bucuri?

Nimeni să nu mai fie astăzi supărat din cauza sărăciei, căci astăzi este sărbătoare duhovnicească.

Să prăznuim deci această sărbătoare întru care a înviat Domnul. Pentru că a înviat şi împreună cu El a înviat şi lumea. Şi Acesta cu siguranţă a înviat de vreme ce a rupt legăturile morţii, iar pe noi ne-a înviat uşurând sarcina păcatelor noastre.

A păcătuit Adam și a murit, n-a păcătuit Hristos și a murit. Lucru străin și preaslăvit!

Acela a păcătuit și a murit, Acesta n-a păcătuit și a murit. De ce oare și cu ce scop?

Ca să poată pe acela care a păcătuit și a murit să-l scoată din legăturile morții cu ajutorul Aceluia care n-a păcătuit dar a murit. Așa se întâmplă și cu cei care datorează bani.

Datorează cineva altuia bani și neputând să-i plătească este închis. Altul însă care nu-i dator, dar care poate să plătească, după ce-i dă, îl eliberează pe cel datornic.

Așa s-a întâmplat și cu Adam și cu Hristos.

Datora Adam morții, și l-a închis diavolul. Nu era dator Hristos, nici diavolul nu l-a închis.

A venit și a sfărâmat moartea de dragul celui închis, cu scopul de a-l elibera din legăturile iadului.

Ai văzut mărețiile învierii?

Ai văzut iubirea de oameni a Domnului?

Ai văzut măsura dragostei Sale?

Traducere de
Arhid. Drd. Visarion BĂLȚAT

DUMINICA TOMEI

„Și dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința noastră".

(I Cor. 15-14)

Pe cât se pare de neobișnuit în mintea oamenilor, înțelesul celor „9 fericiri" proclamate de Iisus „pe munte"; ele fiind total opuse fericirii închipuite de ei, tot așa de neînțeleasă pare a fi pentru rațiunea multora dintre ei, și fericirea descoperită la opt zile după „Înviere" când „ușile fiind încuiate", a venit Iisus la apostolii ascunși de frica iudeilor.

Pentru om este greu de înțeles să creadă înainte de a vedea, de a pipăi, de a experimenta cu simțurile proprii.

În vinerea care a trecut apostolul Toma a avut o zi cumplit de grea. Domnul și Învățătorul a murit pe Crucea de pe Golgota. Câtă nădejde a avut în El și câtă credință! Și iată acum ceața întunecoasă a necredinței i-a cuprins sufletul. Când apostolii fericiți i-au spus că au văzut pe Domnul, nu le-a dat nici o crezare. Ce îmi spuneți mie? Eu am auzit doar cum a strigat: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai lăsat?" Eu l-am văzut murind pe cruce. Cum să pot crede că a înviat? Dar după opt zile

sufletul lui Toma s-a limpezit, când Domnul s-a arătat din nou apostolilor fiind și el Toma de față și după ce I-a pipăit rănile, în fața evidenței de netăgăduit a strigat cutremurat: „Domnul meu și Dumnezeul meu". Și i-a răspuns Iisus: „Tomo, fiindcă m-ai văzut și ai crezut — dar fericiți cei ce nu au văzut și au crezut".

Iubiți credincioși,

Când vaporul se apropie de Rio de Janeiro de pe țărmurile Braziliei, călătorii observă pe culmea unui munte de pe mal, o statuie uriașă. Mulți au văzut sau au auzit de „statuia libertății" din statul New York... dar mai puțini sunt aceia care să fi auzit ceva despre statuia lui Iisus Hristos din Rio de Janeiro. Este înaltă de 45 m și îl reprezintă pe Mântuitorul binecuvântând cu mâna, orașul, portul și oceanul de parcă ar vrea să cuprindă pe toți oamenii la inima Sa. Când oceanul este bântuit de furtună, și vapoarele amenințate să se scufunde, pasagerii își îndreaptă rugător privirile spre statuia Domnului și Îi cer ajutorul rugându-se ca și apostolii de pe Marea Tiberiadei: „Doamne, scapă-ne că pierim!"

De două mii de ani, când suntem amenințați să ne scufundăm în marea furtunoasă a acestei vieți, toți creștinii ne îndreptăm privirile și gândurile spre Iisus Hristos a cărui statuie nu o vedem cu ochii trupești, dar o simțim ca pe un scut puternic și salvator.

„Cred și într-unul Domn Iisus Hristos" zicem cu toții când recităm „Crezul". Credem în Acela a cărui „Înviere" am prăznuit-o în duminica trecută. Dar pentru că noi I-am sărbătorit Învierea și credem învățăturilor Sale mântuitoare, să ne reculegem și să adâncim credința că Iisus a fost Fiul lui Dumnezeu întrupat. Căci dacă Hristos nu este Dumnezeu, nu putem înțelege nici „Învierea" și am putea zice cu Sf. Apostol Pavel: „Dacă Hristos nu a înviat, zadarnică este toată credința noastră". Dacă Hristos nu este Dumnezeu, creștinismul și învățătura Sa ar fi cea mai grozavă rătăcire în care a căzut vreodată omenirea. Dacă Hristos este Dumnezeu, așa cum credem și mărturisim atunci toate se luminează și în ziua în care omenirea întreagă va crede în Dumnezeirea Sa, pacea, iubirea și dreptatea se vor așterne peste lume și i-ar vindeca rănile adânci care sângerează de mii de ani și n-au avut leac tămăduitor.

„Ce vi se pare de Hristos?" a întrebat odată pe apostoli Mântuitorul. Și de când a rostit Iisus această întrebare, de 2000 de ani, de atunci ea răsună neîncetat pe pământ și trebuie să-i răspundă fiecare om; sau crede sau nu crede în El. Norul nu poate face altceva decât ori să treacă pe lângă piscul înalt de munte, ori să se destrame lovindu-se de el. Fulgerul ori ocolește stânca mării, ori se zdrobește de ea. Așa este și omul: ori crede în dumnezeirea lui Iisus ori Îl detestă; ori este fericit cu El, ori merge la pieire fără El.

Câte n-au spus despre Iisus aceia care n-au avut curajul să mărturisească sau nu au crezut că este Fiul lui Dumnezeu. Au spus că a fost un mare profet, omul cel mai înțelept care a trăit pe pământ, omul cel mai perfect, cel mai mare revoluționar și așa mai departe. Într-un fel da! a fost un revoluționar. El a făcut în lume schimbări extraordinare, prin

El a început o viață nouă, o lume nouă. Acel copil plăpând din peștera Vifleemului a zguduit lumea din temelii. El a dorit pe om mai bun, mai drept, mai cinstit, care să poată organiza o viață socială mai vrednică de om. Iisus a fost pentru omenire ca o rază de soare de primăvară, care trezește natura la viață; doar dacă privim tot ce a făcut Iisus în viața Sa pe pământ, ne dăm seama și trebuie să recunoaștem că oricât am vrea să-L înălțăm ca om, nu ajunge, căci El a fost mai mult decât un om: a fost Dumnezeu întrupat. Împăratul Napoleon, deși necredincios, spunea: „Credeți-mă, eu cunosc ce este omul, dar Iisus a fost mai mult decât un om!"

Ca să parafrazăm întrebarea adresată apostolilor de Iisus — „voi cine ziceți că sunt Eu?", noi creștinii răspundem și zicem cu Petru: **este Hristos — Fiul lui Dumnezeu!** Ce a voit El? Să mântuiască lumea! De unde știm că a fost Fiul lui Dumnezeu? A spus-o El însuși. Bine, dar se poate crede un lucru așa de important numai după spusele Lui? Pentru un om nu! Dar aceluia care a făcut fapte precum a făcut Iisus și a avut viața pe care a avut-o El i se poate da crezământ. Trebuie! Din istoria de 2000 de ani știm că Acela în dumnezeirea căruia cred 100 milioane de oameni; pentru care și-au sacrificat dorințele pământești, ambiții, carieră și chiar viața, nu poate fi un om ca și ceilalți. El este Dumnezeu! Pentru noi, iubiți credincioși, nu este de-ajuns să considerăm pe Iisus învățătorul cel mai luminat al lumii; nici omul cel mai perfect, nici cel mai mare profet care și-a dat viața pentru omenire. Acestea toate nu ajung! Noi trebuie să adăugăm ca și Petru: „Tu ești Fiul lui Dumnezeu celui viu!" Este adevărat că învățătura Sa ar fi minunată și chiar dacă El ar fi fost numai un om înțelept, dar dacă este Dumnezeu trebuie să cred cu umilință toate cuvintele Lui. Dacă Hristos este Dumnezeu, cu atât mai grăitoare este pilda vieții Lui și mai ales, cu atât mai inexprimabil de importante și valoroase sunt suferințele pe care le-a pătimit pentru răscumpărarea și salvarea oamenilor din robia și osânda păcatului. Și mai presus de toate învierea Sa din morți. Astfel, putem înțelege că odată cu problema dumnezeirii Mântuitorului, stă sau cade întreaga religie creștină și înțelegem de ce această credință dată de El a fost apărată de creștinii din cele dintâi timpuri prin lupte, jertfe, suferințe și moarte. Hristos este însă Dumnezeu! Și dacă este Dumnezeu, în toate necazurile noastre ne putem ruga Lui și îi putem implora ajutorul zicând: „Doamne, milostiv fii mie, păcătosului" și El ne va asculta și ne va chema: — „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi".

Iubiți credincioși,

În anul 368 d.H. orașul Niceea a fost zguduit de un cutremur catastrofal. În câteva clipe totul s-a prefăcut în ruină, iar dărâmăturile au acoperit sub ele nenumărate vieți omenești. Dintre cei care au scăpat cu viață a fost și guvernatorul păgân Cesariu. Ore întregi s-a chinuit sub dărâmături, dar în timp ce trupul lui suferea chinuri cumplite, sufletul său s-a luminat de o hotărâre sfântă. Dacă Iisus Hristos, despre care abia auzise, mă va ajuta și mă va salva îmi voi căuta o altă casă care să nu se mai dărâme niciodată. A fost scos viu de sub dărâmături, s-a bo-

tezat, averea şi-a împărţit-o săracilor şi a trăit de atunci numai pentru Hristos Dumnezeu.

Oricât de grea ar fi calea vieţii noastre, oricâte dărâmături ne-ar apăsa sufletul, dacă vom privi cu credinţă spre Mântuitorul lumii, vom fi luminaţi şi întăriţi în lupta grea cu viaţa; dar să ştim că în zadar ar străluci înaintea noastră faptele şi învăţătura lui Hristos, şi noi nu le vom urma, zadarnică este credinţa noastră. Să ne rugăm şi să zicem: „Doamne Iisuse, deşi inima îmi spune că tu eşti Fiul lui Dumnezeu, judecata mea mărginită nu poate înţelege pe deplin fiinţa Ta. Nu pot înţelege, dar cred în Tine şi strig ca Toma: „Domnul meu şi Dumnezeul meu ajută puţinei mele credinţe. AMIN".

Preot Ioan VLADOVICI

PREDICĂ LA DUMINICA A III-A DUPĂ PAŞTI
(a Mironosiţelor)

VALOAREA TRUPULUI

„Nu ştiţi că voi sunteţi templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi?"

(I Cor. 3, 16)

Sf. Evanghelie de astăzi evocă figura femeilor devotate Mântuitorului, de unde şi numele duminicii de astăzi, Duminica Mironosiţelor, precum şi figura lui Iosif din Arimateea „sfetnic cu mare vază, care aştepta şi el Împărăţia lui Dumnezeu care împreună au purtat de grijă trupului Domnului de la luarea de pe cruce până la Înviere.

Iosif dă dovadă de mare îndrăzneală intrând la Pilat să ceară trupul răstignit al lui Iisus să-l îngroape cu cheltuială mare şi cu cinste. Iosif a cumpărat giulgi de in, a pogorât trupul mort de pe cruce, l-a înfăşurat cu giulgiul, l-a pus într-un mormânt săpat în stâncă. La îngroparea Domnului a venit şi Nicodim, care a adus amestecătură de smirnă şi ulei ca la o sută de litri, a uns cu aromate şi a legat în cearceafuri trupul Domnului, după obiceiul iudeilor la îngroparea morţilor şi l-au îngropat într-un mormânt nou.

Iar după ce a trecut ziua sâmbetei, femeile mironosiţe au cumpărat miresme ca, venind la mormânt, să ungă trupul Domnului. Aceasta din dragostea şi evlavia ce o aveau pentru Domnul, dar şi pentru ca să împlinească obiceiul cel de atunci pentru morţi, să ungă trupul lui cu aromate şi cu miruri ca trupul să se păstreze nu numai bine mirositor ci şi nestricat.

Aceste fapte ne dau prilejul să medităm mai atent la valoarea trupului omenesc după învăţătura noastră de credinţă.

Întâi de toate trebuie să ştim că în centrul creaţiei stă omul „floarea creaţiunii", un micro cosmos, „chipul şi slava lui Dumnezeu" (I Cor. 11, 7). El a fost creat de Dumnezeu „după chipul Său" (Fac. 1, 26), cu puţin mai mic decât îngerii, încununat cu slavă şi cu cinste (Ps. 8, 5) chemat spre un urcuş din slavă în slavă (II Cor. 3, 8) să ajungă la asemănare cu Dumnezeu. „Dumnezeu l-a pus stăpân peste lucrul mâinilor Sale" (Evrei 2, 7).

Conform învăţăturii creştine, alcătuirea fiinţei umane este dihotomică, adică din două elemente: trup şi suflet, amândouă create de Dumnezeu — cu rosturi bine definite în buna desfăşurare a vieţii şi sensului ei major. În componenţa fiinţei umane sufletul este chemat să deţină cârma, primatul. Sufletul este mărgăritarul cel mai preţios al vieţii noastre, este chipul lui Dumnezeu în om; este scânteia care aprinde dorurile către adevăr, bine şi frumos. De aceea Mântuitorul ne atrage atenţia zicând: „Ce-i va folosi omului dacă va câştiga lumea întreagă, iar sufletul său îl va pierde. Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său" (Matei 16, 26). Este foarte adevărat că omul trăieşte prin sufletul său, prin scânteia divină care-i străbate şi stăpâneşte trupul, aşa încât legea firii omului este ca „trupul să asculte de suflet, iar sufletul să asculte de Dumnezeu" (T. Chiricuţă), dar antropologia creştină ortodoxă acordă şi trupului o mare valoare şi un rost bine determinat în iconomia mântuirii.

1. După învăţătura Bisericii, valoarea trupului vine mai întâi de la faptul că este creat de Dumnezeu, care a creat şi sufletul. Prin felul cum l-a creat, arată, de asemenea, că i-a acordat o atenţie deosebită, căci pe când pe celelalte fiinţe le-a creat numai prin cuvânt, omul însă, a fost creat printr-o intervenţie specială şi directă; Dumnezeu însuşi a modelat trupul omului din ţărână (Geneză 2, 7).

2. Valoarea trupului se întemeiază în al doilea rând, pe rostul foarte important pe care-l are de a fi organul firesc de manifestare a vieţii sufleteşti în lumea prezentă, sufletul fiind principiul animator şi conducător al trupului. Trupul este tot aşa de necesar sufletului ca şi vioara pentru exprimarea cântecului sau ca şi „pana pentru transcrierea gândului" (I. Savin). Sufletul gândeşte, vorbeşte şi munceşte prin trup. El se foloseşte de trup ca de o unealtă, menită a-i sluji până la moarte. Dar precum artistul nu-i tot una cu vioara şi gândul cu pana, tot aşa şi sufletul nu-i tot una cu trupul. Sufletul are rolul artistului şi al gândului creator şi conducător, pe când trupul are rolul de a sluji sufletului de a fi locaş vremelnic, curat şi devotat.

Sfânta Scriptură rosteşte cuvinte frumoase şi de apreciere despre trup. În Vechiul Testament, proorocul Isaia spune: „tot trupul va vedea mântuirea lui Dumnezeu" (40, 5) iar Ioil spune: „vărsa-voi Duhul Meu peste tot trupul".

Însuşi Mântuitorul venit pe pământ poartă grijă de trupurile oamenilor şi zice: „nu cei sănătoşi au nevoie de doctor ci cei bolnavi" şi însuşi îngrijeşte cu mâinile Sale trupurile. Nu s-a atins el de ochii orbilor? Nu s-a înduioşat, nu a vindecat El pe leproşi, ciungi, paralitici şi pe cei ce

s-au apropiat de El cu credință. Dar mai mult decât atât, oare nu El a readus din moarte la viață trupul fiicei lui Iair, trupul fiului văduvei din Nain și trupul lui Lazăr cel mort de patru zile? Sf. Ap. Pavel ne interzice să ne întinăm pentru că el este templul lui Dumnezeu (I Cor. 3, 16), sfătuindu-ne „să ne curățim de toată întinăciunea trupului și a duhului, desăvârșind sfințenia întru frica lui Dumnezeu" (II Cor. 7, 1), iar în altă parte zice: „Dumnezeul păcii să vă sfințească pe voi desăvârșit și duhul vostru și sufletul vostru și trupul păzească-se în întregime fără de prihană, întru venirea Domnului nostru Iisus Hristos", arătând prin aceasta că trupul prin natura sa e capabil să primească desăvârșirea, și să se ferească de întinăciunile ce se adaugă prin păcat. Se întâmplă uneori că trupul nu ascultă de suflet. Atunci ajung la cârma vieții omului instinctele animalice, pornirile inferioare care întunecă chipul lui Dumnezeu în om. Când sufletul nu mai stăpânește trupul sau când deviază de la menirea lui divină, atunci viața lui se degradează; își pierde din puterea și strălucirea ei originală. În acest caz, în loc de-a ajunge un erou moral, un sfânt, omul ajunge un rob, un înger căzut, poate chiar un demon.

Prin urmare între trup și suflet trebuie să existe un raport de pace și armonie, un raport de prietenie și solidaritate sfântă. Sf. Ambrozie spune că „sufletul păcătos atrage și trupul aceluia în mocirla păcatului", iar Sf. Chiril al Ierusalimului arată că „trupul, dacă este în comuniune cu un suflet sfânt, trupul devine templu al Duhului Sfânt".

Valoarea trupului rezultă limpede și din misiunea ce o are de îndeplinit în lumea aceasta de a fi creator de cultură și civilizație. Misiunea aceasta de ființă creatoare și în același timp, de cuceritoare și stăpânitoare a forțelor naturii — misiune ce i s-a dat dintru început — este evident că nu și-o poate realiza fără participarea efectivă și permanentă a trupului. „Nu există nici o participare la lume în viața aceasta — scrie Tertulian — care să nu se săvârșească în trup. Artele se împlinesc cu ajutorul trupului, studiile și talentele, cu ajutorul trupului. Și așa întreaga activitate a sufletului se reazămă pe trup". Iar Sf. Vasile cel Mare ne atrage atenția că „între celelalte viețuitoare numai omul are ținută dreaptă. În timp ce patrupedele privesc spre pământ și se pleacă spre pântece, omul își îndreaptă privirea spre înalt (cer) fiind arătat prin aceasta că el nu este menit să fie rob stomacului și patimilor legate de cele de sub pântece, ci pentru a realiza lucruri mărețe".

4. Valoarea extraordinară a trupului reiese în chip lămurit din faptul că s-a învrednicit de marea cinste de a fi locaș al Mântuitorului Hristos, prin întruparea Sa, în chip de om. Proorocii au prezis cu mult înainte întruparea — lucrarea prin care s-a realizat comuniunea dintre Dumnezeu și om. Sf. Evanghelist Ioan spune clar: „Cuvântul trup s-a făcut", „s-a sălășluit între noi". Prin acceptarea Întrupării, Domnul și-a dat odată mai mult aprobarea Sa pentru trupul omenesc. Mai mult, prin Înălțarea cu trupul la cer, Iisus Hristos arată credincioșilor la ce neobișnuită slavă și cinste poate fi ridicat trupul omenesc.

5. Valoarea trupului reiese din rostul lui ca factor important pentru dobândirea mântuirii. Creștinii știu că mântuirea nu se poate agonisi decât în răstimpul cât viețuiesc în trup și că împreună vor fi chemați

cândva la judecata de pe urmă, să dea socoteală de tot ce au făcut în lumea aceasta, fie bune, fie rele, că spune clar Sf. Ev. Ioan: „se vor scula cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții și cei ce au făcut cele rele spre învierea osândei" (Ioan 10). Se poate spune că nici un suflet omenesc nu se mântuiește decât prin mijlocirea trupului. „Trupul, scrie Tertulian, este baza mântuirii sufletului. Trupul este acela care ajută sufletul să fie proprietatea lui Dumnezeu. Căci trupul este spălat la botez, ca sufletul să se purifice de petele sale; trupul e uns, pentru ca sufletul să se sfințească. Trupul e umbrit în punerea mâinilor pentru ca spiritul să fie luminat prin Duhul. Trupul gustă trupul și sângele lui Hristos pentru ca și sufletul să se hrănească din Dumnezeu". Deci, ceea ce este asociat la muncă, nu poate fi înlăturat la răsplată.

6. Și iată-ne în fața altui adevăr incontestabil care dă valoare trupului: trupurile vor învia la învierea cea de obște, la învierea universală, de la sfârșitul lumii, așa cum arată elegiacul profet Iezechiel (cap. 37). Învierea Domnului este temelia absolută a învierii tuturor celor ce cred în El. „Dacă Hristos n-a înviat — zice Sf. Apostol Pavel — zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică este credința noastră... Dacă morții nu înviază, nici Hristos n-a înviat. Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credința voastră, sunteți încă în păcatele voastre... Dar acum Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a învierii) celor adormiți că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un Om și învierea. Căci precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia" (I Cor. 13, 14, 15-17, 20-22).

Sf. Apostol Pavel descrie lapidar „epilogul cosmosului uman" în epistola a II-a către Tesaloniceni: Domnul va porunci arhanghelului să se pogoare din cer și să sune din trâmbița lui Dumnezeu, pentru ziua judecății. Acum „cei morți întru Hristos vor învia întâi. După aceea, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți, împreună cu ei, în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, și așa pururea cu Domnul vom fi" (6, 16).

Tot Sf. Apostol Pavel ne arată și fizionomia trupurilor înviate, care vor fi îmbrăcate întru nestricăciune și nemurire. Moartea și păcatul atunci vor fi biruite (I Cor. 15, 53-54).

Este foarte adevărat că trupul în urma păcatului a fost supus stricăciunii și morții fizice, și în viața aceasta pământească este doar un cort, o îmbrăcăminte, un templu în care temporar locuiește sufletul, dar prin harul Mântuitorului Hristos, trupul se va bucura de înviere, devenind nemuritor, va învia — ca Domnul Hristos — și unit cu sufletul, va trăi în veci, bineînțeles, într-un chip spiritualizat.

O dovadă și o rază de nădejde o avem în cinstirea moaștelor.

Respectul față de trupurile celor adormiți este încă o dovadă că trupul are o valoare, despre care ne vorbește dintotdeauna învățătura și practica Bisericii noastre.

*

Învățătura noastră creștină scoate în evidență că trupul este un component indispensabil și esențial al vieții umane. El devine împreună cu

sufletul, obiect de respect şi iubire, colaborator şi părtaş la bine şi la rău, la întreaga viaţă a omului.

Prin mijlocirea trupului auzim învăţăturile de credinţă, primim elementele materiale ale harului, ne hrănim cu pâinea şi vinul Euharistiei şi prin acestea trupul nostru devine locaş al Duhului Sfânt, iar membrele noastre se fac mădulare ale lui Hristos, potrivit cuvintelor: „Nu ştiţi că voi sunteţi templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi?" (I Cor. 3, 16).

Drept aceea să luăm aminte la îndemnurile Sf. Ap. Pavel: „Deci păcatul să nu mai domnească în trupul vostru muritor şi să nu mai ascultaţi de poftele lui. Să nu mai daţi în stăpânirea păcatului mădularele voastre, ca nişte unelte ale nelegiuirii, ci daţi-vă pe voi înşivă lui Dumnezeu, ca vii, din morţi cum eraţi, şi daţi lui Dumnezeu mădularele voastre ca pe nişte unelte ale neprihănirii" (Romani 6, 12).

Pentru că Duhul din noi este arvuna învierii trupului, cum spune acelaşi Apostol: „Şi dacă Duhul celui ce a înviat pe Iisus din morţi locuieşte în voi, cel ce a înviat pe Iisus Hristos din morţi va învia şi trupurile voastre muritoare prin Duhul Său, care locuieşte în voi" (Rom. 8, 11).

Să punem la inimă îndemnul de la ectenie: „Pe noi înşine şi unul pe altul şi toată viaţa noastră lui Hristos să o dăm" şi atunci vom putea cânta cântare de biruinţă: „Hristos a înviat din morţi, cu moartea pe moarte călcând şi celor din morminte viaţă dăruindu-le; şi nouă ne-a dăruit viaţă veşnică. Închinămu-ne învierii Lui celei de a treia zi". AMIN.

Pr. Gh. STREZA

PREDICĂ LA DUMINICA TUTUROR SFINŢILOR

(I-a după Rusalii)

> **„Şi oricine a lăsat fraţi sau surori sau tată, sau mamă, sau femeie, sau ţarini, sau case pentru numele Meu, însutit va primi şi viaţa veşnică va moşteni"** (Mat. **19, 29**).

Iubiţi credincioşi,

În firea fiecărui om există tendinţa de a admira tot ce este măreţ, sublim şi înălţător. Fiecare din noi cinsteşte şi apreciază un medic care i-a redat sănătatea ori i-a salvat viaţa, un profesor căruia îi datorează formaţia sa intelectuală, ori un alt semn al său cu calităţi deosebite. Fie-

care neam își are în mare cinste eroii săi, fie că este vorba de mari conducători sau apărători ai independenței țării respective, fie de oameni de înaltă cultură care au contribuit la progresul material și spiritual al țării căruia îi aparțin ori a omenirii întregi. Așa se întâmplă și în domeniul vieții spirituale, căci și Biserica își are propriii „eroi", oameni care prin viața lor aleasă și prin faptele lor de excepție au îndrumat pe semenii lor pe drumul slujirii lui Hristos și L-au mărturisit prin iubire față de semeni și prin îndeplinirea întocmai a preceptelor Sale.

În fiecare zi liturgică, în cadrul slujbelor vecerniei și utreniei, elogiem prin imne și cântări duhovnicești pe acei oameni bineplăcuți lui Dumnezeu, care pentru frumusețea morală a vieții lor, pentru înălțimile duhovnicești pe care le-au atins, au devenit „prieteni" și „casnici" ai lui Dumnezeu, fapt pentru care Biserica i-a trecut în rândul aleșilor Săi, adică între **sfinți**. Bucurându-se de această cinstire sau venerare din partea credincioșilor, Biserica a instituit zile de sărbătoare în amintirea lor, îndeosebi în ziua trecerii lor la cele veșnice; în numele lor s-au ridicat lăcașuri de închinare, chipurile lor împodobesc bisericile și casele credincioșilor, iar mulți poartă nume de sfinți ca patroni și ocrotitori. Cu toții îi invocăm în rugăciunile noastre ca mijlocitori înaintea Tatălui ceresc.

Există între creștini părerea greșită că este „sfânt" numai cel înzestrat cu puterea de a face minuni sau numai pustnicul retras de lume, în singurătate, iar alte confesiuni nesocotesc cu totul cinstirea sfinților. Toate aceste păreri sunt greșite, căci istoria ne arată că în decursul veacurilor au trăit mii de ființe cunoscute și necunoscute care n-au săvârșit minuni și nu s-au retras de lume, ci au trăit în mijlocul ei, dar totuși, prin viața lor aleasă, prin rugăciune, muncă și fapte alese, au ajuns pe culmile sfințeniei. Sfânta Fecioară Maria, de pildă, n-a făcut minuni, în afară de faptul — care trebuie considerat ca o minune — al nașterii celei mai presus de fire a lui Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. Marii Părinți ai Bisericii n-au făcut minuni în sensul obișnuit al cuvântului, doar dacă nu considerăm ca minune faptul că prin scrisul și prin cuvântul lor înflăcărat au izbutit să schimbe mentalități învechite și să aducă noi suflete la Hristos. Se știe apoi cum nu toți aceia care au trăit retrași de lume au ajuns pe culmile desăvârșirii morale sau ale sfințeniei. Iar a spune că sfânt este numai cel fără de greșeală, înseamnă a face noi înșine o greșeală, căci este lucru știut că fiecare om este supus păcatului de la leagăn până la mormânt. Să ne gândim la Saul din Tars, care din prigonitor al Bisericii lui Hristos a devenit apostol, la Maria Egipteanca și la alte femei păcătoase care, prin pocăință și rugăciune, au urcat pe treptele sfințeniei. Așadar, putem spune că sfinții au fost oameni ca și noi, supuși păcatului, dar care, după ce L-au cunoscut îndeaproape pe Mântuitorul, L-au mărturisit prin viața lor de fiecare zi, cu tot sufletul și cu toată puterea ființei lor și au revărsat apoi cu prisosință toată iubirea de care erau capabili asupra semenilor lor, prin fapte de ajutorare și de conlucrare creștinească.

Fiecare zi din anul bisericesc este închinată unuia sau mai multor sfinți, zi în care se fac pomenirea nașterii sau a mutării lor la Domnul,

ori a unei fapte minunate din viața lor. Sfinții și-au mărturisit dragostea față de Dumnezeu și de aproapele în mai multe feluri, fapt pentru care Biserica cunoaște mai multe „grupe" sau „cete" de sfinți.

În primul rând sunt **martirii** sau **mucenicii,** adică aceia care în primele veacuri creștine, în epoca zisă „a persecuțiilor", au suferit moarte mucenicească pentru Hristos, refuzând să abjure credința creștină. Martirii făceau parte din toate categoriile sociale: negustori, meseriași, țărani, sclavi, militari, demnitari de stat, la care se adăugau, în chip firesc, cei ce aparțineau tagmei clericale: ierarhi, preoți și diaconi. Epoca martirilor nu se încheie, cum greșit cred unii, în momentul în care Biserica a dobândit dreptul la existență legală în statul roman, în anul 313, când împăratul Constantin cel Mare a dat cunoscutul Edict de la Milan, prin care se acorda libertate religiei creștine. Au existat martiri și în evul mediu și chiar în epoca modernă — pe care îi numim neomartiri îndeosebi în țări din Asia, sau în țări islamice, în care anumiți misionari europeni s-au străduit să predice cuvântul lui Dumnezeu, necunoscut până atunci în locurile respective; mulți din ei au plătit cu viața această încercare de a schimba religia autohtonilor, dar chiar și unii dintre cei care au venit la Hristos.

Amintim apoi pe **mărturisitori,** adică acei creștini — bărbați sau femei — care, deși n-au suferit moarte mucenicească pentru credința lor în Hristos, totuși, au îndurat felurite chinuri, prigoane, închisoare sau exiluri din partea celor de alte religii. Ei sunt cunoscuți în toată istoria Bisericii, de la începuturile ei și până în zilele noastre.

O altă grupă de sfinți o constituie **ierarhii,** adică acei cârmuitori ai Bisericii creștine — mai ales în primele veacuri — care au fost trecuți între sfinți datorită învățăturii lor adânci și lucrărilor teologice pe care le-au scris, prin care au apărat dreapta credință împotriva unor învățături greșite, lucrări după care ne călăuzim până azi. Așa au fost Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie de Dumnezeu Cuvântătorul sau Teologul și Ioan Gură de Aur, cei mai de seamă teologi din toată istoria Bisericii și alții. Dar au mai fost trecuți între sfinți și unii ierarhi care n-au scris lucrări teologice, dar au strălucit prin înțelepciunea și priceperea cu care au îndrumat pe credincioși pe calea mântuirii, oferindu-le un exemplu de înaltă viețuire creștinească, așa cum a fost Sfântul Nicolae, arhiepiscopul din Mira Lichiei, atât de popular printe români.

În sfârșit, consemnăm pe **cuvioși,** adică acei creștini care și-au petrecut viața departe de zgomotul acestei lumi — ca sihaștri, pustnici sau călugări — în pustiuri, în peșteri și în mânăstiri, trăind în post și rugăciune neîncetată pentru mântuirea lor și a oamenilor pe care i-au lăsat în lume, luptând mereu cu ispitele și cu slăbiciunile firii omenești înclinată spre păcat.

Toți acești martiri, mărturisitori, ierarhi și cuvioși au trăit în primele veacuri creștine și aparțineau unor popoare din întinsul imperiu roman de atunci: greci, romani, egipteni, sirieni. Cu timpul, pe măsură ce s-au format state noi au fost aduse la Hristos o serie de noi popoare, constituindu-se astfel și „Biserici naționale". Era firesc ca fiecare din acestea să fie animate de dorința de-a avea o organizare bisericească pro-

prie, dar și sfinți din propriul lor neam. Așa s-a ajuns să fie trecuți în rândul sfinților anumiți slujitori ai Bisericii care au contribuit la încreștinarea unor popoare, cum au fost Grigorie Luminătorul, creștinătorul armenilor, Sfânta Nunia (Nina), care a lucrat pentru încreștinarea georgienilor și Sfinții Chiril și Metodiu, considerați „apostolii" popoarelor slave. Tot în lumea ortodoxă, au fost trecuți în rândul sfinților atâția călugări care au trăit la Muntele Athos în Grecia, și în Lavra Pecerska din Kiev. Mai mult decât atât: chiar și unii conducători de state care și-au încreștinat supușii, au fost trecuți cu timpul în rândul sfinților, așa cum se întâmplase cu împăratul Constantin cel Mare, care acordase libertate Bisericii creștine. Așa au fost, cneazul Vladimir de la Kiev, iar în Biserica apuseană regele Ștefan al ungurilor și alții.

În perioada zisă „modernă" a istoriei și chiar în cea „contemporană", aproape toate Bisericile ortodoxe naționale, ca și cea romano-catolică, de altfel, au canonizat pe unii dintre fiii lor duhovnicești considerați ca sfinți fie de evlavia credincioșilor fie de Biserica respectivă, oameni care prin întreaga lor lucrare misionară sau duhovnicească — și nu de puține ori prin jertfa propriei lor vieți — au contribuit la progresul spiritual al neamului lor ori la apărarea Bisericii lor în fața atâtor încercări. Așa a procedat și Biserica Ortodoxă Română cu fiii ei cei mai aleși, cum vom vedea în Duminica următoare și în zilele speciale rânduite pentru cinstirea acelora. Biserica Ortodoxă Rusă, de pildă, a trecut în rândul neomartirilor și milioanele de oameni nevinovați care au fost uciși ori au murit de foame și din cauza atâtor suferințe pe care le-au îndurat, pe întreg cuprinsul fostului stat sovietic-ateu: ierarhi, călugări, preoți de mir, credincioși de toate vârstele și categoriile sociale, bărbați sau femei, bătrâni sau tineri și copii.

Iubiți credincioși,

Din cele ce am prezentat, reiese că sfânt poate deveni orice credincios, indiferent de neamul din care face parte, de perioada istorică sau de zona geografică în care a trăit. După cum Duhul Sfânt i-a luminat pe apostoli în chip văzut, la Cincizecime, tot așa a luminat și pe acești sfinți în chip tainic, făcându-i să trăiască după poruncile Domnului, desăvârșindu-i și sfințindu-i prin viața și faptele lor. Cinstindu-i pe acești sfinți din toate timpurile în prima Duminică după Pogorârea Duhului Sfânt, Biserica ne arată că șirul lor nu s-a încheiat, ci în rândul lor vor putea fi incluși mereu și alții, pe care Biserica și credincioșii îi vor considera vrednici de această aleasă cinstire sau venerare.

Vor exista și de-acum înainte sfinți, atâta vreme cât Duhul Sfânt își va exercita lucrarea sa sfințitoare asupra Bisericii, Trupul tainic al Domnului, noi fiind mădularele acestuia. Sfințenia nu este altceva decât o rodire a lucrării Duhului Sfânt în Biserică, în credincioși. Iar dintre acești membri ai Bisericii, fără îndoială că mulți se vor strădui să meargă pe calea desăvârșirii, pe calea sfințeniei, așa cum au făcut atâția alții înaintea lor. Desigur, puțini dintre noi vor reuși să ajungă la starea de

sfinţenie. Dar aceasta nu înseamnă că noi trebuie să ne mărturisim creştini doar cu numele, în virtutea unei tradiţii bimilenare de credinţă la poporul nostru. Dimpotrivă, avem datoria să urmăm pilda sfinţilor, de credinţă în Dumnezeu, de dragoste faţă de El şi de semenii noştri, de viaţă moral-spirituală autentic creştină, de dăruire pentru neamul şi ţara noastră. Aşa vom cinsti cu adevărat ziua de azi, închinată tuturor sfinţilor care L-au iubit pe Dumnezeu şi i-au urmat învăţătura. Amin.

Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU

PREDICĂ LA DUMINICA SFINŢILOR ROMÂNI
(a II-a după Rusalii)

„Şi Iisus le-a zis: Veniţi după Mine şi vă voi face pescari de oameni! Iar ei, îndată lăsându-şi mrejele, au mers după El".
(Mat. 4, 19-20)

Iubiţi credincioşi,

Minunatele cântări pe care le auzim la slujbele vecerniei şi utreniei din fiecare zi liturgică fac elogiul sau caracterizarea acelora care, prin gând şi mai ales prin faptă, prin întreaga lor viaţă, au devenit următori ai Mântuitorului Iisus Hristos şi care pot sluji drept pildă vrednică de urmat şi pentru alţii. Aceste cântări duhovniceşti ne poartă cu gândul spre sfinţi, care reprezintă culmile desăvârşirii creştine, culmi din care se coboară către noi glasuri tainice cu îndemnuri la o vieţuire cu adevărat creştină, culmi de pe care se înalţă rugăciuni pentru noi către tronul Tatălui ceresc. Într-adevăr, prin viaţa şi faptele lor, sfinţii au pus în lumină adevărata frumuseţe şi strălucire a sufletului creştin împodobit cu cele mai alese virtuţi: credinţă, nădejde, dragoste de Dumnezeu şi de aproapele. Prin viaţa lor de rugăciune, prin felul în care au îndurat chinuri şi suferinţe pentru adevăr şi dreptate, mergând uneori până la jertfa vieţii, ei au urcat pe cele mai înalte trepte ale desăvârşirii, au devenit adevărate temple ale Duhului Sfânt" (cf. I Cor. 6, 19).

Dacă cercetăm slujbele închinate sfinţilor cuprinse în cele 12 cărţi de cult numite „Mineie", ori în cartea de aleasă lectură duhovnicească intitulată „Vieţile Sfinţilor", constatăm că majoritatea acestor sfinţi au fost martirizaţi în primele veacuri creştine, mai cu seamă în imperiul roman păgân de altădată, cu capitala la Roma, dar şi în viitorul imperiu bizantin creştin, cu capitala la Constantinopol, care cu-

prindea însă şi câteva ţări din Orientul Apropiat, ca Siria, Palestina şi Egiptul, în care au trăit atâţia cuvioşi călugări cu viaţă aleasă. Cu timpul, pe măsură ce s-au format state şi Biserici Ortodoxe „naţionale", fiecare dintre acestea şi-au înscris — în diferite perioade istorice — în calendar sau sinaxar anumiţi sfinţi proprii sau „naţionali", care se bucură de o cinstire „locală", în cadrul Bisericilor respective. Aşa se face că şi poporul român, care a cunoscut — prin strămoşii săi daco-romani — învăţătura creştină chiar de la formarea sa ca popor în secolele II—IV, îşi are propriii săi sfinţi. Unii dintre ei au fost introduşi în sinaxarele noastre la date pe care nu le cunoaştem, poate curând după trecerea la cele veşnice ale unora dintre ei. Alţii au fost trecuţi oficial în calendarele româneşti prin hotărâri sinodale şi slujbe speciale în anii 1950—1955 şi apoi în 1992. Au fost canonizaţi atunci, adică aşezaţi în ceata sfinţilor, o seamă de ierarhi, călugări, preoţi sau credincioşi de neam român ori de alte neamuri care au trăit la noi şi care, prin viaţa şi lucrarea lor duhovnicească, misionară sau culturală, au contribuit la sporirea patrimoniului spiritual sau cultural al românilor.

Au fost canonizaţi un număr de martiri daco-romani, care au pătimit mai cu seamă în cursul persecuţiei împăratului Diocleţian, în jurul anului 300; câţiva episcopi de la Tomis (Constanţa de azi) sau din alte regiuni în care trăiau daco-romani, care s-au remarcat prin lucrările lor teologice de apărare a dreptei credinţe şi prin râvna lor misionară; apoi un număr însemnat de cuvioşi călugări şi călugăriţe din mănăstirile din Ţara Românească şi Moldova care au rămas în amintirea credincioşilor din zonele geografice respective; câţiva ierarhi cu viaţă aleasă şi cu o bogată activitate culturală; doi ierarhi ardeleni care au îndurat mari suferinţe în lupta pe care au purtat-o împotriva acţiunilor desfăşurate de anumiţi dregători care urmăreau calvinizarea şi înstrăinarea românilor ardeleni; apoi, doi călugări, doi preoţi de mir şi un credincios, toţi din Ardeal, care s-au împotrivit făţiş uniaţiei, în secolul al XVIII-lea; şi, în sfârşit, doi mari domnitori români, Ştefan cel Mare şi Constantin Brâncoveanu, mari ctitori de biserici şi ocrotitori ai Bisericii ortodoxe de pretutindeni, ultimul fiind chiar martirizat de turci.

Dar pe lângă aceşti sfinţi daco-romani şi români cunoscuţi cu numele, aproximativ o sută la număr, şi care au zile speciale de cinstire în cursul anului bisericesc, mai există şi un număr impresionant de mucenici şi mărturisitori de neam român, necunoscuţi cu numele. Din aceste motive, în 1992, la 20 iunie, Sfântul Sinod al Bisericii noastre a hotărât să se instituie o zi specială pentru pomenirea lor, sub numele de „Duminica Sfinţilor Români", care se va prăznui în fiecare an în a doua Duminică după Pogorârea Sfântului Duh (prima fiind „a Tuturor sfinţilor"). În această Duminică sunt cinstiţi:

— „Sfinţii ierarhi, preoţi şi diaconi care s-au săvârşit muceniceşte şi au mărturisit şi au apărat cu jertfelnicie credinţa ortodoxă, neamul şi ţara noastră", dar şi credincioşi care au primit cununa sfinţeniei „prin patimile şi sângele lor";

— „Sfinții cuvioși și cuvioase care s-au săvârșit trăind deplin viața călugărească și care, prin pilda vieții lor și prin rugăciune au hrănit duhovnicește pe toți credincioșii";

— „Sfinții români uciși de oștile păgâne sau ale altor asupritori de-a lungul veacurilor, precum și cei care au căzut în luptă cu aceștia sau în *amară robie* pentru credință, Biserică și neam".

— „Și toți ceilalți, sfinți creștini ortodocși români din toate timpurile și de pretutindeni, știuți și neștiuți, care au sporit în dragostea pentru Hristos, a faptei bune, a rugăciunii și a virtuților creștine, pe care Dumnezeu i-a înscris în Cartea Vieții".

Iubiți credincioși,

Din această simplă înșirare a „sfinților" care sunt cinstiți de credincioșii români în a doua Duminică după Rusalii, ne dăm seama că este vorba atât de „eroii credinței": ierarhi, călugări și călugărițe, preoți și diaconi, deci slujitori ai Bisericii, cât și de „eroii neamului": ostași care s-au jertfit pe câmpurile de luptă pentru apărarea pământului strămoșesc, dar și clerici și mireni care au murit în închisori și în deportare în perioada regimului comunist, ca și frați ai noștri din Basarabia și din Bucovina, care au îndurat aceleași suferințe din partea regimului sovietic ateu, alături de atâtea popoare subjugate și oprimate. Fără îndoială că mulți dintre înaintașii noștri s-au numărat printre acești „eroi ai credinței și ai neamului", care au urmat lui Hristos întocmai ca apostolii pomeniți în pericopa evanghelică de astăzi. Din aceste motive, avem o sfântă îndatorire: de a cinsti după cuviință, ca pe niște vrednici fii ai Bisericii și ai poporului dreptcredincios și să păstrăm neîncetat legătura cu ei prin rugăciune.

Avem însă și îndatorirea de a le urma pilda vieții, de dăruire pentru Biserică și neam, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel care ne îndeamnă: „Aduceți-vă aminte de mai marii voștri care au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare aminte cum și-au săvârșit viața și urmați-le credința" (Evr. 13,7). Amin.

Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU

ÎN CE CREDEM NOI ORTODOCŞII?

Traducere de Luminiţa Niculescu: „Biblioteca bunului creştin", nr. 1, Timişoara 1994.

Prin purtarea de grijă a Î. P. S. mitropolit Nicolae Corneanu, apare la Timişoara o serie de lucrări grupate în „Biblioteca bunului creştin". Broşura numărul 1 este intitulată: În ce credem noi ortodocşii? Lucrarea este precedată de **Cuvânt înainte,** semnat de Î. P. S. mitropolit, ctitorul publicaţiei, care precizează scopul, temele care vor fi tratate. Scopul urmărit fiind nu de a polemiza, cu atât mai vârtos de a critica, ci exclusiv de a informa pe credincioşii care aparţin bisericii noastre asupra credinţei în care s-au botezat şi asupra învăţăturii Bisericii, din care fac parte. Temele tratate sunt: Ce este credinţa ortodoxă? Dumnezeu Tatăl, Iisus Hristos, Duhul Sfânt, Întruparea, Păcatul, Mântuirea, Sfinţenia, Biblia, Cultul, Euharistia, Liturghia, Comuniunea Sfinţilor, Spovedania, Succesiunea apostolică, Sinoadele bisericeşti, Crezul, Icoanele, Darurile Sfântului Duh, A doua venire, Împărăţia cerurilor, Iadul, Creaţia, Avortul, Ereziile, Cununia şi Divorţul.

Iată problemele pe care trebuie să le cunoască orice creştin, indiferent de stare sau vârstă, când e vorba de cunoaştere ea trebuie să fie corectă şi să nu-şi însuşească decât adevărul. Din chiar începuturile creştinismului Sfinţii Evanghelişti şi Apostoli au purces să înveţe, iar pe cei cărora li se adresau doreau să-i vadă sporind în cunoaşterea adevărului. Creştinul care-şi însuşeşte învăţătura lăsată de Mântuitorul trebuie să şi ştie că are obligaţia s-o şi respecte. Spre a pătrunde tainele învăţăturii creştine este necesară mai întâi curăţenia inimii, în al doilea rând cunoaşterea trebuie să fie însoţită de fapte. Să ne însuşim deci şi să împlinim învăţătura creştină, bineştiind că cu ajutorul ei ne putem mântui.

Luminiţa Niculescu traduce această lucrare după „What Orthodox Christians Believe", publicată în Conciliar Press, 1988, Mt. Hermon C. A. 95041.

Broşura se impune prin graiul dulce în care înfăţişează adevărurile etern valabile, prin aspectul atrăgător şi formatul portativ.

Pr. prof. Nicolae NEAGA

Episcop Kallistos Ware

CUM SĂ CITIM BIBLIA?

Traducere de prof. Luminița Niculescu: „Biblioteca bunului creștin", nr. 2, Timișoara, 1994.

În **Precuvântare** Î. P. S. mitropolit NICOLAE, al Banatului, informează că autorul Ware este un englez convertit la Ortodoxie și devenit monah în 1966. A fost o vreme profesor de Teologie la Universitatea din Oxford, apoi a devenit episcop vicar la Arhiepiscopia grecească din Marea Britanie. A scris numeroase cărți, dintre care: **Ortodoxia, Calea dreptei credințe,** (Carte tradusă în românește, Editura Mitropoliei din Iași, 1993). Cărticica aceasta vrea să îndrume cum să se citească Sfânta Scriptură, ca să se pună în practică învățămintele care se desprind din paginile ei.

Cărticica conține cinci capitole: Să citim Biblia întru ascultare, Cum înțelegm Biblia în Biserică? Hristos, inima Sfintei Scripturi, Dimensiunea personală a Bibliei și Faptele Apostolilor 8, 26—40.

În cap. I se spune ca noi să privim Biblia ca pe o scrisoare personală, adresată de Dumnezeu fiecăruia dintre noi. Fiecare dintre noi trebuie să înțelegem Sfânta Scriptură ca pe un dialog individual, direct, între Dumnezeu și noi, făpturile Lui. Scripturile conțin un tot coerent insuflate de Dumnezeu și înveșmântate în expresie umană, ele aduc o mărturie autoritară despre revelația lui Dumnezeu în Creație, în Cuvântul Întrupat, în întreaga iconomie a mântuirii. Ca atare Biblia exprimă Cuvântul lui Dumnezeu în limbaj omenesc. Pentru citirea Bibliei putem distinge, în primul rând citirea întru ascultare și în al doilea rând citirea eclesială, în al treilea rând, citirea hristocentrică, în al patrulea rând, citirea personală. Trebuie să contemplăm cu înțelepciune tot ceea ce Mântuitorul a așezat în paginile acestei Cărți sfinte.

În cap. al II-lea ni se arată că Biblia o cunoaștem prin și în Biserică. Ea ne spune „ce este Sfânta Scriptură și cum trebuie înțeleasă Sfânta Scriptură, cum a fost transmisă de Sfinții Părinți. Vechiul Testament trebuie înțeles ca profeții. Citim Vechiul Testament în lumina Noului Testament și Noul Testament în lumina Vechiului Testament. Înțelegem că Noul Testament se ascunde în Vechiul Testament, iar Vechiul Testament se descopere în Noul Testament. Cititorul trebuie să dobândească o gândire biblică și patristică. În capitolul: **Hristos, inima Sfintei Scripturi,** autorul susține că lectura biblică trebuie să fie hristocentrică. Hristos este coloana unificatoare, care străbate întreaga Biblie. Cititorul Bibliei este acela care oriunde privește îl află pretutindenea pe Hristos și se bucură de El.

În capitolul: **Dimensiunea personală a Bibliei,** autorul afirmă că citirea Bibliei are mai multe dimensiuni: întâi, Biblia este o istorie sfântă, apoi ea este o dimensiune a istoriei personale: „Făclie picioarelor mele este Legea Ta și lumină cărărilor mele", zice Ps. 118, 105.

Pr. prof. Nicolae NEAGA

Peter E. Gillquist:

DE CE CINSTIM PE MAICA DOMNULUI?

Traducere din limba engleză de Luminiţa Niculescu: „Biblioteca bunului creştin", nr. 3, Timişoara, 1994.

După cum ne informează Î. P. S. mitropolit Dr. Nicolae Corneanu, Peter E. Gillquist este un fost baptist, azi preot ortodox în America. El a studiat cu atenţie istoria Bisericii şi a ajuns la concluzia că cea mai apropiată Biserică de cea a primilor veacuri e Biserica Ortodoxă. Aşa că „împreună cu alţi 2000 (baptişti) am devenit ortodocşi" spunea Gillquist, cu prilejul unei vizite în România.

În broşura de care ne ocupăm, autorul încearcă să ne lămurească de ce trebuie să o cinstim pe Maica Domnului. Spre scopul acesta aduce mărturii din Noul Testament, afirmând că Maica Domnului este cea mai minunată femeie care a trăit vreodată, că fecioara Maria este modelul nostru de slujire creştină, că Fecioara e Maica Domnului, de aceea suntem chemaţi s-o numim „Binecuvântată".

Pentru argumentele sale autorul găseşte argumente în Vechiul Testament, la Isaia 7, 14: „Iată fecioara va lua în pântece şi va naşte fiu, şi vor chema numele lui Emanuel".

Dintru început Biserica o numeşte, pe Maica Domnului, „Pururea Fecioară", „sfânta" şi „fără de prihană" (Efes. 5, 27). În legătură cu Maica Domnului sunt multe tradiţii, pentru că în privinţa mântuirii are o misiune unică. Autorul încheie cu afirmarea că Biserica ortodoxă a păstrat cu fidelitate învăţăturile biblice despre Maica Domnului.

Pr. prof. Nicolae NEAGA

Î. P. S. Nicolae, Mitropolitul Banatului

SFÂNTUL IOSIF CEL NOU, DE LA PARTOŞ, OCROTITORUL BANATULUI

Timişoara, 1994.

Cu osârdia şi binecuvântarea Î. P. S. Nicolae Corneanu s-a publicat viaţa şi activitatea unuia dintre cei mai iubiţi şi mai cinstiţi apărători şi vestitori ai Ortodoxiei, canonizat nu numai de ortodoxia românească, ci inclus şi între sfinţii Bisericii Ortodoxe sârbe. Broşura aceasta, nr. 4 din „Biblioteca bunului creştin" descrie viaţa Sfântului, dă Tomosul pentru canonizarea Sfântului Ierarh Iosif cel Nou de la Partoş, Acatistul celui

dintre Sfinţi, părintele nostru Iosif cel Nou de la Partoş, mitropolitul Timişoarei şi a toată Ţara Banatului, Rugăciune către Sfântul Iosif cel Nou şi Rugăciune specială către Sfântul Iosif cel Nou de la Partoş.

Sfântul Iosif s-a născut în oraşul Raguza din Dalmaţia, fiind valah de origine. A trăit anii copilăriei la un frate al mamei, în oraşul Ohrida. Era un tânăr distins şi cu alese însuşiri spirituale. A intrat în mânăstirea Maicii Domnului din Ohrida. A trăit mult timp la Muntele Athos, devenind monah, a fost egumen la mai multe mânăstiri, ajunge mitropolit la Timişoara în anul 1650. A organizat Biserica, a întemeiat şcoli, a construit biserici, a cucerit pentru Hristos mulţi musulmani. Obosit de vârstă şi trudă s-a retras în 1653, la mânăstirea Partoş, din Banat. Proclamându-se canonizarea lui Iosif în 1956, moaştele lui au fost aduse în Catedrala mitropolitană din Timişoara. Pentru viaţa sa curată, pentru faptele sale, mai presus de fire, Iosif, Sfântul de la Partoş, este unul dintre cei mai populari slujitori ai lui Dumnezeu şi ai oamenilor.

Pr. Prof. Nicolae NEAGA

CARTEA LUI IOV

Versiune revizuită după **Septuaginta,** redactată şi comentată de **Bartolomeu Valeriu Anania,** sprijinit pe numeroase alte osteneli (Biblia comentată), Editura Anastasia, 150 pagini.

Cartea lui Iov face parte dintre scrierile poetice ale Vechiului Testament. În afară de introducere (cap. 1-2) şi epilog (42, 7-17), cartea este, într-adevăr, un dialog poetic. În formă poetică sunt scrise şi alte cărţi ale Vechiului Testament: Psalmii, Proverbele, Cântarea Cântărilor, Eclesiastul şi Plângerile lui Ieremia. De asemenea, multe fragmente poetice sunt prezente în Vechiul Testament în cărţile istorice şi în cele profetice. De genul literar deosebit al acestor părţi ale Bibliei trebuie, desigur, să se ţină seama la traducere. Ceea ce nu este uşor. De aceea, în Bibliile româneşti de până acum aceste părţi sunt redate şi ele în proză. Cititorul neavizat nu are cum să-şi dea seama că este vorba de poezie.

Este adevărat că poezia ebraică a Bibliei nu are întru totul caracteristicile poeziei moderne. Această poezie nu cunoaşte, de pildă, rima. Poezia ebraică se deosebeşte de proză prin trei caracteristici: a) ritmul ideilor (sau paralelismul membrelor); b) fel sau gen (în Biblie sunt prezente, în genere, două genuri de poezie: liric şi didactic); şi c) dicţiune (poeţii sfinţi folosind o vorbire aleasă, precum şi imagini şi figuri deosebite, ca asonanţa sau reproducerea aceloraşi sunete şi alternarea sau repetarea aceloraşi sunete).

Există încă destule aspecte nelămurite în ce priveşte aceste caracteristici ale poeziei ebraice. Şi aceasta, în primul rând, deoarece nu ştim precis cum era pronunţarea limbii ebraice pe când era limbă vie. Astfel, există controverse cu privire la precizarea artei metrice ebraice (a se vedea Pr. prof. Vladimir Prelipcean, Pr. prof. Nicolae Neaga, Pr. prof. Gheorghe Barna şi Pr. prof. Mircea Chialda, *Studiul Vechiului Testament*, pentru Institutele Teologice, ed. a doua, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Orodoxe Române, 1985, p. 324-331).

Cu toate dificultăţile, ediţiile moderne ale Bibliei în diferitele limbi ţin să evidenţieze — atât prin felul traducerii, cât şi prin aranjamentul grafic — părţile poetice ale Bibliei. Pentru a ţine pasul cât de cât cu excepţionalele rezultate ale cercetării biblice, este stringent necesar ca şi ediţiile româneşti ale Sf. Scripturi să reflecte de fiecare dată, cât mai bine cu putinţă, genul literar al textului tradus. Desigur că, pentru a se putea realiza o astfel de ediţie, este necesar ca efortul specialistului în traducerea Bibliei să fie conjugat cu acela al poetului. Sau, şi mai bine, ca biblistul şi traducătorul să fie totodată şi poet. Unde însă să afli o personalitate care să întrunească toate aceste competenţe?

Istoria traducerii şi editării cuvântului lui Dumnezeu în româneşte a înregistrat destule realizări de excepţie, de la cele mai vechi texte biblice în româneşte, încununate de primele ediţii integrale, a Noului Testament (1648) şi a Bibliei (1688), şi până la ediţia sinodală de astăzi. Era însă greu de întrevăzut realizarea în curând a unei tălmăciri corespunzătoare a cărţilor poetice ale Vechiului Testament. Căci, pe de o parte, specialiştii noştri în domeniu sunt puţini, iar pe de altă parte, alcătuirea unei echipe corespunzătoare pentru o astfel de lucrare pare greu de înfăptuit în situaţia noastră actuală. Providenţa are însă totdeauna mijloace dincolo de gândurile sau speranţele noastre.

Î. P. S. Arhiepiscop Bartolomeu Anania este, într-adevăr, omul providenţial pentru o astfel de lucrare. Poet şi scriitor de factură rară, teolog de renume şi mare om al Bisericii, dăruit cu putere şi voinţă de muncă inegalabile, I. P. S. Sa a înţeles că este voia lui Dumnezeu să-şi încununeze opera punându-şi talantul şi osteneala în slujba Cuvântului Său celui sfânt.

Ne-a dăruit mai întâi — ca prim rod al acestui efort gigantic — *Noul Testament* (Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993), cu care a şi iniţiat seria „Biblia comentată" pe care o continuă acum *Cartea lui Iov*. Iar ultimele numere ale revistei „Renaşterea" ne arată că următoarea apariţie în aceeaşi serie va fi *Cartea Psalmilor*. Cărţile poetice vor fi, deci, cele dintâi pe care Î. P. S. Sa ni le va da din Vechiul Testament.

În *Notă asupra ediţiei*, autorul mărturiseşte că la realizarea traducerii a folosit metoda comparatistă, confruntând ediţia din 1975 cu treisprezece versiuni reprezentative, româneşti şi străine. Textul de bază pentru traducerea *Cărţii lui Iov* l-a constituit *Septuaginta*, tradu-

cătorul mărturisindu-şi intenţia „de a restaura prezenţa şi autoritatea *Septuagintei*"; originalul ebraic s-a aflat însă şi el „în continuă şi amănunţită alăturare cu versiunea greacă", numele proprii de persoane şi localităţi fiind redate după forma ebraică, şi anume în grafia ediţiei româneşti din 1936 (p. 13-14).

În ce priveşte tălmăcirea poetică, Î. P. S. Bartolomeu ne oferă câteva precizări importante în nota subliniară de la începutul părţii poetice a Cărţii lui Iov (3, 2): poemul este redat în versuri cât mai apropiate de textul Septuagintei, „din care păstrează cuvintele nucleice", traducătorul „îngăduindu-şi să adauge doar cuvinte întăritoare, menite să confere poemului valenţele prozodice ale limbii române" (p. 35, nota 22).

Traducerea nu numai că este absolut coerentă, ci şi fidelă, chiar în detaliu, textului original. Ceea ce, desigur, presupune un mare efort ştiinţific. Căci textul original al Cărţii lui Iov este el însuşi de multe ori foarte nesigur. Am în faţă o traducere a Vechiului Testament în engleză realizată de unii dintre cei mai buni specialişti evrei: *TANAKH. A New Translation of THE HOLY SCRIPTURES According to the Traditional Hebrew Text*, The Jewish Publication Society, Philadelphia - New York - Jerusalem, 1985. Ei bine, în această traducere, pentru partea poetică a Cărţii lui Iov apare la subsol de nu mai puţin de 26 ori nota „Meaning of Hebrew uncertain", adică: „Sensul textului ebraic este nesigur". Şi traducătorii ţin să menţioneze, la începutul secţiunii poetice a cărţii, că „există multe dificultăţi în poezia lui Iov, ceea ce face interpretarea cuvintelor, a versetelor şi chiar a capitolelor nesigură", şi că nota de mai sus „indică numai unele din cazurile extreme" (p. 1341, nota *a*). La un moment dat - la Iov 24, 18 - apare chiar o notă cu următorul conţinut: „De aici până la sfârşitul capitolului traducerea este în mare parte conjecturală". Şi este vorba de nu mai puţin de 8 versete (p. 1374).

Tălmăcitorul ne dă, deci, un text bun. Acest text bun este însă şi în ce priveşte forma neîntrecut. Nu sunt critic de poezie, dar pot să spun că savurez cu încântare ceea ce apare acum, şi pentru cititorul român, ca *poezia lui Iov*. Nu numai lipsa de spaţiu, ci şi greutatea de a alege între versuri care toate sunt de înaltă factură şi pline de o armonioasă melodie mă fac să-mi reprim dorinţa de a veni cu exemplificări.

Cartea cuprinde şi o valoroasă *Introducere* la Cartea lui Iov (p. 5-12) şi excepţionale note exegetic-teologice la subsol. E destul să spun că şi una şi celelalte ne oferă, concis şi clar, cele mai bune rezultate ale cercetării ştiinţifice asupra acestei scrieri şi asupra problemelor pe care le ridică textul şi interpretarea lui.

Mulţumindu-i Î. P. S. Bartolomeu pentru acest scump dar pe care ni l-a făcut, ne exprimăm nerăbdarea de a putea recita cât mai curând şi Psalmii în aceeaşi frumoasă tălmăcire poetică.

Pr. Prof. Vasile MIHOC

Marcel Simon

PRIMII CREŞTINI

Traducere din limba franceză de Octavian Cheţan, Editura Polimark, Bucureşti, 1993.

De bună seamă că la întocmirea unei lucrări trebuie ca autorul să posede o serie de cunoştinţe în domeniul în care îşi îndreaptă lucrarea, dar şi în alte laturi ale cunoaşterii. De asemenea şi lucrarea trebuie să se ridice la un anumit nivel: acela dorit de autor şi cerut de cititor.

Lucrarea de faţă se înscrie şi ea intr-un astfel de cadru, ea subliniind începuturile şi dezvoltarea Creştinismului ca religie şi ca mod de viaţă pentru cei ce l-au urmat.

Autorul este puţin cunoscut ca teolog. MARCEL SIMION este cunoscut mai mult ca filosof cu orientări creştine. După bibliografia selectivă care o foloseşte putem spune că el se încadrează într-o orientare creştină primară.

Lucrarea sa **"Les premiers chretiens"** concretizează acest lucru, dorind să pună în lumină — în faţa cititorului — cadrul istoric în care a apărut Creştinismul ca religie şi apoi cum s-a dezvoltat şi s-a extins în zonele cunoscute azi, începând de la Ierusalim.

Lucrarea apare în cea de-a treia ediţie în anul 1967 (dovadă că au mai existat două ediţii), la Paris în colecţia „Que sais-je?", iar în versiunea românească în colecţia coordonată de OCTAVIAN CHEŢAN — care este şi traducătorul lucrării — şi anume „Religia de-a lungul veacurilor" în anul 1993. Editura care aduce la lumină această traducere este cea cunoscută sub numele „POLIMARK" Bucureşti.

Lucrarea cuprinde o introducere, apoi şapte capitole de tratare şi concluziile ce reies din cele tratate.

Bibliografia cercetată de autor este sumară, cuprinzând lucrări ale unor autori de orientare protestant-liberală sau catolică, încadrând anii 1917—1951.

Pentru început, în primul capitol numit **„Cadrul istoric"**, se arată locul de naştere al creştinismului, situaţia religioasă iudaică, mediul în care era călăuzită întreaga viaţă individuală şi colectivă a evreilor.

Din acest unghi de vedere autorul aminteşte Sanhedrinul ca organ de conducere şi cele două partide religioase: saducheii şi fariseii.

Capitolul doi: **„Comunitatea din Ierusalim"**. În acest capitol autorul arată şi subliniază că învierea este evenimentul care a dus la formarea unei comunităţi închegate în Ierusalim. Acesta este un fapt care nu stă în puterea istoricului să-l explice şi „nici să-l stabilească, nici să-i infirme realitatea; afirmarea ca şi negarea lui depăşesc planul istoric; ..." (pag. 27).

Se arată în continuare calitatea lui Hristos de Mesia care pătimeşte. El este Unsul ca în mărturia lui Petru: Marcu 8, 29.

Autorul se referă apoi la termenul de „Apostoli" şi la mărturisirea lor, dar mai ales la pătimirea lor.

Capitolul trei: **„Ştefan şi eleniştii"** şi capitolul patru: **„Apostolul Pavel"**, prezintă pe doi corinteni ai propovăduirii şi trăirii creştine: Diaconul Ştefan (care l-a urmat pe Învăţătorul său, urmare care va inspira literatura haghiografică dar şi viaţa creştină) şi marele Apostol Pavel, care din prigonitor al celor ce-L urmau pe Hristos devine el însuşi nu numai următor al Său dar şi unul care „cu timp şi fără timp" va lucra la răspândirea în rândul popoarelor a învăţăturii creştine dar şi la coordonarea lor pe calea către Împărăţie.

MARCEL SIMON arată că „Pavel nu e preocupat deloc de cunoaşterea lui Iisus, aşa cum l-au văzut primii ucenici..., el îl propovăduieşte pe Hristos cel răstignit şi înviat, pe Domnul plin de glorie care i s-a înfăţişat lui şi a făcut din el Apostolul Său..." (pag. 59).

În capitolul cinci: **„Conflictul observantelor"** observăm o accentuare în evidenţierea a doi luptători ai propovăduirii creştine: Apostolii Petru şi Pavel. Autorul scoate din nou în relief în mod deosebit persoana celui care s-a făcut „rob tuturor" ca pe toţi să-i dobândească... (I Corinteni 9, 19-21), a Apostolului Pavel. Se insista mult în acest capitol asupra persoanei lui; cel care după opinia autorului avea să devină „primul campion al libertăţii creştine în raport cu Legea" (pag. 75), dar se insista şi asupra conflictului deschis avut cu Petru în vederea impunerii prescripţiilor Legii mozaice celor care urmează să intre în creştinism. Se revine apoi asupra persoanei Apostolului Pavel considerându-se că: „istoria primei misiuni creştine se identifică cu aceea a apostolului său şi creştinătatea elenistică se confunda cu cea paulină" (pag. 79).

Ceea ce putem concluziona la acest capitol este faptul că ne apare imaginea creştinismului primar ca izvorând din dezvoltare apostolică-ierusalimiteană, dar şi faptul constituirii comunităţilor creştine de Apostolul Pavel.

Ceea ce reţine atenţia cititorului **în următorul capitol** este preocuparea lui MARCEL SIMON iarăşi de persoana Sfântului Apostol Pavel. El arată că Sfântul Pavel s-a preocupat constant de „menţinerea evangheliei sale (a propovăduirii sale, am spune noi), în concordanţă cu cea a ierusalemiţilor" (pag. 85). De fapt este vorba de menţinerea în acord comun nu numai a învăţăturii comunităţilor înfiinţate de el, ci a întregii vieţi ecleziale.

Ca un fir roşu, capitolul este străbătut de învăţătura de culme a apostolului: **Hristos şi asumarea în persoana Sa a condiţiei umane** (pag. 101).

Se vorbeşte de asemenea de **„Ziua Domnului"** — Duminica, în care se comemorează şi se reactualizează Învierea (pag. 91); de a Euharistiei, ca **„frângere a pâinii"** (pag. 91); de Botez ca **„moarte şi înviere împreună cu Hristos"** (pag. 95), de importanţa catehezei ca odos=cale şi gnosis=cunoaştere (pag. 97); şi nu în ultimul rând de importanţa termenului **„ecclisia"**.

„Biserica şi lumea romană" este titlul ultimului capitol. Nu putem lăsa neobservată o expresie de pe prima pagină a capitolului (pag. 101) şi anume **„expansiunea creştină"**. Chiar dacă nu avem prea multe observaţii cu privire la extensia creştină ca teritoriu şi ca învăţătură, totuşi **„Fap-**

tele Apostolilor" (din care autorul se inspira pe tot parcursul lucrării de față) se remarcă și în acest sens deoarece ne dau informații până în jurul anului 69: eleniștii grupului lui Ștefan, cei Doisprezece, Petru în prima parte, Pavel în cea de-a doua parte etc.

În continuare autorul arată că nu trebuie să vedem în creștinism numai o religie a săracilor pentru că el a cuprins de la început cartierele cele mai populate. Ne reține atenția și faptul că religia creștină cuprindea persoane „de toate vârstele, de toate condițiile..." după exprimarea lui Pliniu, iar despre limba liturgică se spune că era greaca chiar și la Roma până spre sfârșitul secolului doi.

Se face amintire de persecuțiile din timpul lui Nero, al lui Claudiu, de primele locașuri de rugăciune (exemplu casa soților Acvila și Priscila — pag. 110 — conform I Corinteni 16, 19). Nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că autorul nu uita să amintească spusele unor istorici antici ca Suetoniu, Tacit dar și unele mărturii ale lui Tertulian cum ar fi aceea de interzicere a existenței creștinilor: „Non licet esse Christianos".

Lucrarea se încheie cu câteva concluzii.

CONCLUZII

Dacă ar fi să luăm în ansamblu și persoana lui MARCEL SIMON, ca autor al acestei cărți, am remarca de bună seamă un lucru: el are la bază Sfânta Scriptură, în special „Faptele Apostolilor", carte pe care mereu o citează, deci sunt folosite niște mărturii istorice autentice privitoare la creștinismul primar, o argumentare biblică.

Ochiul critic al cititorului observă, însă, și unele locuri în care autorul vorbește ca și când ar mai avea nevoie de o bază importantă de învățătură și cercetare creștină pentru a-l cunoaște pe acesta. De pildă în capitolul întâi vorbește despre creștinism ca „de o altă sectă", alături de esenism și alte „grupări botezătoare din jurul Iordanului" (pag. 17). Acest lucru ne-ar putea face să credem că MARCEL SIMON nici nu reprezintă un punct de vedere creștin dacă n-ar reveni apoi și n-am observa insistența sa în a-și justifica spusele printr-o bună cunoaștere a Sfintei Scripturi.

Pe lângă aceste izvoare el îl amintește și pe istoricul Iosif Flavius pe care îl și citează.

Un lucru iarăși interesant este faptul că lucrării îi lipsesc notele bibliografice, dar spunem noi că acestea sunt compensate de citatele biblice.

Oricum lucrarea lui MARCEL SIMON se înscrie pe linia unei opere de mare importanță pentru cunoașterea creștinismului autentic primar, fiind în acest fel o puternică sursă de cunoaștere și mai ales de informație istorică pentru cei interesați.

Constantin CIOCAN
Student la Ciclul de
Studii Aprofundate

George Alexe

DIORAME ŞI ESEURI TEOLOGICE ŞI LITERARE

Moonfall Press, Washington, 1996, 336 pag.

Bucuria primirii cărţii „Diorame şi eseuri teologice şi literare" din partea autorului ei, dl. George Alexe (unic distribuitor al acesteia), ne face să zăbovim puţin asupra acestei apariţii deosebite.

Autorul s-a născut în România, comuna Smârdan, judeţul Buzău, la 26 noiembrie 1925. Debutează la o vârstă fragedă, în anii 1940—41, în revista „Muguri" a Seminarului Teologic „Kesarie Episcopul" din Buzău. Între 1948—69 a lucrat în Sectorul Cultural al Arhiepiscopiei Bucureştilor în Redacţia Revistelor Patriarhale, la Biblioteca Centrală a Sfântului Sinod. Din anul 1969 s-a stabilit împreună cu soţia, artist plastic şi pictor de icoane bizantine româneşti, în America unde continuă activitatea culturală, editorială şi artisiică ce a culminat cu apariţia revistei şi colecţiei literare de teologie, cultură şi artă „Comuniunea Românească", în Detroit, Michigan.

Volumul este un mănunchi de „Diorame şi eseuri" dintr-o perioadă publicistică ce se întinde de-a lungul a 30 de ani, din 1964 până în 1994, culese din diferite reviste atât din ţară cât şi din străinătate, a căror simplă enumerare dovedeşte audienţa de care se bucură autorul lor: *Glasul Bisericii* din Bucureşti, *Tribuna* din Cluj, *Ateneu* din Bacău, *Comuniunea Românească* şi *Credinţa* din Detroit, Michigan; *Vestitorul Român Canadian* — Kitchener, Ontario şi *Luceafărul Românesc* — Montreal, Quebec, din Canada; *Unirea* şi *Almanahul Parohiei Ortodoxe Române* din Viena, Austria; *The Altar Almanac 1970* — Londra, Anglia; *Universul liber* — Hollywood, California, S.U.A.; *Micro Magazin* — New York, S.U.A.; *Observator* — München, Germania ş.a.

„Dioramele...", scrise din perspectivă teologică a literaturii naţionale, se înscriu, după mărturisirile din *Introducere* ale autorului lor, în „formula gândiristă de esenţă teandrică" ce încearcă să facă o sinteză a celor două umanisme, teocentric şi antropocentric, într-o formulă literară „proprie Răsăritului Ortodox şi Romanităţii noastre Răsăritene" integrându-se „comuniunii literare româneşti" din ţară şi nu numai. Această carte dovedeşte cu prisosinţă că a existat „marea literatură de spiritualitate ortodoxă românească" şi atunci când nume vestite de scriitori români din ţară şi de peste hotare erau proscrise, iar operele lor interzise, „dioramele... îndrăznind la vremea lor să afirme cu tărie spiritualitatea ortodoxă a literaturii noastre naţionale", acolo unde era cazul.

Dacă autorul a scris despre Eminescu la Bucureşti, la fel a făcut-o în Detroit, cu ocazia „Anului Eminescu 1975" şi la Viena. Tot la Detroit au fost publicate inedit amintiri personale în legătură cu Avram Iancu, ale d-nei Elena Surdu „distinsă scriitoare de pioase eseuri pe teme creştine actuale", al cărei bunic fusese prieten cu marele luptător transilvănean. În Detroit apare în 1966, apoi în 1973 istoria imnului

Deşteaptă-te române în urma cercetării unor manuscrise din Biblioteca Academiei Române din Bucureşti, manuscrise ale psaltului braşovean George Ucenescu, ucenicul lui Anton Pann (manuscrisul nr. 3497). Despre Mircea Eliade, dl. George Alexe a publicat în America, Austria şi Canada; despre Lucian Blaga la Viena, iar activitatea părintelui Stăniloae (reapariţia Filocaliei în 1976, primirea în Academia Română în 1990 şi trecerea „in aeternum") se oglindeşte în publicaţia din Detroit, la fel ca amintirea centenarului naşterii lui Nichifor Crainic (22 decembrie 1989) şi a cărţii d-lui prof. dr. Virgil Cândea *Raţiunea Dominantă, Contribuţii la istoria umanismului Românesc* (Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979).

„Dioramele şi eseurile..." nu lasă trecute cu vederea nici activitatea literară şi teologică a preoţilor sau monahilor ortodocşi români: *Nemuritorii de la Agapia* (1964) a părintelui Constantin Virgil Gheorghiu din Paris şi cele două volume de *Hrană duhovnicească intitulate: Carte cu cele mai minunate şi umilincioase cugetări care suie pe om cu sufletul la cer* (1968) şi *Carte cu vedenii înfricoşate şi scrieri prea minunate care ajută sufletului să scape de la moarte* (1970), tipărite postum, ale Ieroschimonahului Ioan Iacob de la schitul Sfintei Ana din mânăstirea Hozeva din pustiul Iordanului. Sunt supuse atenţiei şi romanul de „mare tensiune intelectuală şi morală" *Trei ceasuri în iad* (1970) şi cartea în care „spiritualitatea ortodoxă românească atinge una dintre culmile ei de glorie": *Tradiţie şi Libertate în Spiritualitatea Ortodoxă* (1984) — „cele două limite care se condiţionează reciproc într-un balans existenţial de esenţă creştină" — ale Înalt Prea Sfinţitului Dr. Antonie (Leonida) Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, precum şi bogata activitate literară atât din ţară cât şi din străinătate a Prea Sfinţitului Bartolomeu (Valeriu) Anania, Episcop al Clujului, iniţiatorul poemului dramatic ca gen literar (*Mioriţa*, pusă în scenă în 19.7, *Meşterul Manole*, apărută la Editura pentru Literatură 1967, *Du-te vreme, vino vreme* — Editura Tineretului 1969, *Steaua Zimbrului* — Editura Eminescu 1971) şi poet de „profundă sensibilitate spirituală".

Nu lipsesc din prezentarea către cititorul român din America nici cărţile Părintelui Arhimandrit Dr. Vasile Vasilachi, Vicarul Arhiepiscopiei Misionare Ortodoxe Române în America şi Canada, sau cartea de *Predici* a părintelui Dr. Ştefan Slevoacă (1980), ori *Dicţionarul de Teologie ortodoxă* (1981) şi cartea intitulată *Spaţiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu, în viziunea teologica şi spirituală a Părintelui Stăniloae*, ambele avându-l autor pe Părintele Dr. Ioan Bria. De asemenea este prezentată activitatea Părintelui Dr. Dumitru I. Bodale „misionar ortodox român de excepţie, al slovei creştine tipărite" până în 1948 în România şi continuată în America, Europa de Vest şi Australia. Apoi cartea Părintelui Profesor Ioan Buga *Introducere la Secolul XXI* (1991), ce se constituie într-un „întreit eveniment: teologic, literar şi filosofic", precum şi *Teologia Biblică a Vechiului Testament* a Părintelui Athanase Negoiţă, din „pleiada de aur a iluştrilor profesori nonagenari ai Facultăţii de Teologie din Bucureşti", carte ce dovedeşte „o surprinzătoare actualitate şi prospeţime intelectuală".

Este prezentă în „diorame" şi poezia românească publicată în ţară: Ioan Alexandru, Ana Blandiana, Radu Demetrescu-Gyr „domn de rouă al poeziei româneşti" trecut la cele veşnice în 1975, „într-o tăcere ce nedreptăţeşte strigător la cer", Gheorghe Anca, Virgil Carianopol, Aurelia Diaconu, ş.a.; sau în străinătate: Nicu Caranica din Paris, macedo-românul Michael Veshia din Statele Unite, gândiristul Ştefan Baciu (cu o antologie apărută la Madrid).

„Comuniunea literară românească" cuprinde, bineînţeles, şi scriitori, filosofi sau eseişti ca Vintilă Horia cu *Dumnezeu s-a născut în exil*, Paris, 1961; Pamfil Şeicaru despre România în primul război mondial (Paris, 1968); Prof. George Uscătescu de la Madrid, Dr. G. A. Pordea publicat în Franţa cu lucrarea de sinteză *Transilvania*; Mihai Niculescu cu *Cartea de vise*, Roma, 1969; Gabriel Gafiţa cu *Moartea măştilor*, la Editura Cartea Românească, 1971; Mircea Maliţa cu *Zidul şi iedera* (Cartea Românească, 1977); regizorul Mircea Săucan cu *Manuscrisul de la Ciumaţi* scris în 1969 despre claustrarea totalitaristă a României din anii 1946—49, roman ce apare abia în 1989 la Tel Aviv, şi alţii.

Dl. George Alexe identifică în postfaţa acestei cărţi o „mişcare teologică literară... aproape neluată în seamă, sau poate chiar ignorată cu bună ştiinţă de majoritatea istoricilor şi criticilor literari, ... mişcare de întoarcere la izvoarele proprii ale culturii şi ale spiritualităţii ortodoxe româneşti, valorificându-le şi pe planul literar şi artistic". Precizează autorul că prezenţa acestui fenomen, eveniment pur spiritual, lipsit de amprente sau intenţii confesionale, „n-ar trebui să intimideze critica sau istoria literară de a aborda cu înţelegere superioară creaţiile autentice ale acestei literaturi de spiritualitate ortodoxă românească".

Mărturia „din afară" a d-lui George Alexe şi accentuarea sa din postfaţă aduce o dovadă în plus, dacă mai era nevoie, că rezistenţa spirituală a poporului român s-a manifestat în ultima jumătate de veac, în chip direct şi nemijlocit, prin publicaţiile Centrului Patriarhal şi ale celor Mitropolitane: „Studii teologice", „Ortodoxia", „Biserica Ortodoxă Română", „Glasul Bisericii", „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", „Mitropolia Ardealului", „Mitropolia Olteniei", „Mitropolia Banatului" sau „Telegraful Român". Toate aceste publicaţii veneau cu mărturii ale „altei lumi" decât cea „oficială", fiind, atunci, singurele de acest fel din România. Aceasta fusese „rezistenţa Bisericii" atât de contestată astăzi, a unei generaţii de sacrificiu care azi chiar este în mare parte sacrificată (cuvânt ce ţine etimologic de „sacralitate"), „rezistenţă" împlinită în chip desăvârşit de împărtăşirea Trupului şi Sângelui Mântuitorului Iisus Hristos în toate bisericile din cuprinsul unei ţări greu încercate. Chiar şi numai acest din urmă lucru ar fi fost, de fapt, totul.

Unind imaginar locurile de apariţie ale „dioramelor şi eseurilor" înmănunchiate în această carte, nu obţinem decât un năvod apostolic al „comuniunii româneşti" atât de dragă autorului lor.

Diac. Drd. Călin SĂMĂRGHIŢAN

Jacques Paul,

BISERICA ŞI CULTURA ÎN OCCIDENT, SEC. IX—XII,
Sanctificarea ordinii temporale şi spirituale

Traducere din limba franceză de Elena-Liliana Ionescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1996, vol. I — 460 p. şi vol. II — 446 p.

Apărută în colecţia „Artă şi Religie", lucrarea urmăreşte firul unei istorii deopotrivă a Bisericii şi a culturii. Această întreprindere este perfect justificată, potrivit **Introducerii.** Fără pretenţia de a prezenta o potrivire între viaţa religioasă şi cultură, umanismul religios al sec. IX—XII este descris ca fiind bine atestat.

Structura compoziţională a lucrării cuprinde trei părţi.

Prima parte se constituie dintr-o orientare bibliografică pe parcursul a 61 de pagini. Vasta bibliografie este riguros catalogată în funcţie de genul surselor scrise folosite sau în funcţie de tema capitolelor.

Partea a doua urmăreşte în mod constant coordonata temporală în prezentarea unei istorii a mişcărilor renascentiste şi a mişcărilor de reformă. Cele patru capitole ale acestei cărţi prezintă o manieră generală de cercetare, însuşi autorul caracterizând-o ca un bilanţ.

Partea a treia este o culegere de dezbateri şi cercetări care introduc cititorul în atmosfera epocii, conferind complexitate felului în care este receptată viaţa de toate zilele a secolelor IX—XII. Maniera de cercetare folosită în cele şase capitole ale acestei părţi este una particulară.

*

În virtutea faptului că devoţiunea şi cultura se raportau la istoria generală prin intermediul Bisericii şi, deci, că istoria Bisericii nu poate fi separată de istoria culturii, această temă a fost tratată deseori şi din diverse perspective. Însă, pe lângă propunerea temei ca fiind justificarea lucrării sale, J. Paul face parte dintre autorii care nu se limitează la a oferi un inventar de opinii ci propune soluţii personale. Prin aceste soluţii el îşi declină apartenenţa la anumite grupări istoriografice.

Luând în considerare a doua parte a lucrării, pentru secolul IX, în Occident, accentul cade asupra raportului Biserică-Stat. Privind din perspectiva istoriei, Paul apreciază cele două puteri ale vremii drept faţetele unei singure autorităţi privită din exterior ca fiind autoritatea civilă, iar din interior ca fiind autoritatea bisericească. Într-o epocă în care Statul era o noţiune embrionară, iar teologia era rudimentară, autorul consideră că singura realitate de referinţă era poporul creştin, iar domeniul comun de acţiune — morala.

Prezentarea secolului X accentuează maniera personală de lucru a autorului. Începând cu cardinalul Cezar Barionius (secolul XVII), se pun bazele unei tradiţii istoriografice potrivit căreia secolul X este un secol „întunecat din lipsă de autori". Prima critică a acestei concepţii aparţine profesorului Valentin Ernst Löscher din Wittenberg (sec. XVIII) care susţinea ideea existenţei unei lumini în beznă. Ideea unei renaşteri otto-

niene a fost afirmată în secolul XIX de Jean Ampère. Este vizibilă apartenența lui J. Paul la tradiția întemeiată de profesorul Löscher. Concepția sa este aceea că episcopii sec. XX erau cu mult superiori față de ceea ce se spune despre ei. Majoritatea lor fiind recrutați din familii aristocratice, s-au remarcat totuși prin știință și sfințenie. Astfel poate fi dezvoltată o întreagă discuție privind sarcinile episcopilor în condițiile vitrege ale invaziilor. În ciuda vicisitudinilor, episcopii vremii sunt caracterizați de autor ca fiind cucernici, autentici și având o voință reformatoare permanentă.

Odată cu prezentarea fenomenelor de o mai mare amploare ale istoriei, precum Reforma gregoriană, Paul acordă importanță complexității acestora, analizând concepțiile morale ale vremii, condiția primatului roman în raport cu episcopatul și nobilimea, problema investiturii laice, teocrația, libertatea Bisericii. Toate acestea respectă coordonatele trasate de elementul uman: reformatorii, de elementul conjunctural: mijloacele și metodele reformei, de elementul geografic: locurile reformei și de elementul temporal: etapele reformei.

Pe parcursul descrierii sec. XII este înfățișată Biserica Romei între reformă și schismă. Aici autorul încheie o idee urmărită în prezentarea raportului dintre Biserică și Stat, respectiv dintre exponenții acestora. Dacă în sec.IX Carol cel Mare este primul împărat care judecă un papă (Leo III), el rămâne însă un laic având putere de la Dumnezeu. În sec. X, Otto I este primul împărat care depune un papă (Ioan XII), el impunându-se drept imaginea pământească a lui Dumnezeu. Restaurarea autorității papale începe prin Leon IX care încearcă să se impună în Răsărit, apoi prin Grigorie VII cel care afirmă primatul roman în **Dictatus papae**. Cu Alexandru III principiul atribuit principelui este acordat episcopului Romei; „quiquid principi placuit habet vigorem". De la Urban II la Inocențiu III papalitatea este înfățișată ca devenind monarhică, centralistă, birocrată.

Renașterea și mișcările de reformă în sec. IX—XII au avut proprii artizani ale căror ideologii au fost încercate în dispute: Beda Venerabilul, Egbert, Alcuin — pentru renașterea carolingiană a secolului IX — a căror muncă este continuată de Raban Maur, John Scotus Erigena. Acest secol a fost confruntat cu adopțianismul, disputa despre predestinație, controversa euharistică, controversa trinitară și controversa legată de suflete. Controversele secolului IX își continuă frământările în secolul XI cum este cazul controversei euharistice, ai cărei protagoniști sunt Hugle de Chartres, Berengar, Lafranc. Afirmarea dialecticii și antidialecticii consacră nume ca Gerbert, Petru Damian, Lafranc. În secolul XII se afirmă Școala de la Saint Victor, personalitatea lui Anselm de Canterbury, cearta universalelor, Școala de la Chartres dar și erezii ca cea a petrobrusienilor, a waldezilor, a catharilor. Nu este de neglijat nici domeniul misticii și al evoluției înnoitoare a monahismului.

În partea a treia autorul preferă metoda expunerii paralele a elementului religios și a celui cultural căruia i se asimilează uneori cel profan ca în cazul următoarelor teme: instituțiile și ordinul mântuirii, spiritualitate și cultură, viață profană și viață religioasă, viața evanghelică și erezia. În încercarea de surprindere a complexității momentului isto-

ric, Paul descrie o largă paletă de elemente ale epocii: fenomene, practici, trăiri, instituţii, structuri sociale, credinţe, tendinţe spirituale.

Pentru că lucrarea se încheie prin această culegere de dezbateri şi cercetări, putem considera că ea spune ceva despre propriul statut în ordinea istoriografică contemporană. Ea este un „bilanţ", cum autorul o numeşte, bazat pe o bibliografie vastă şi totodată aplicarea cunoştinţelor generale unor teme particulare în încercarea de reînsufleţire a momentelor istorice puţin şi relativ cunoscute. Însă, nu în ultimul rând, această manieră de structurare a lucrării este o invitaţie la cercetare, căreia **Biserica şi Cultura în Occident** îi oferă un ajutor în plus prin consacrarea a încă unui titlu de referinţă. **Drd. Dana HRIB**

Hans Martin Barth,

„SEHNSUCHT NACH DEN HEILIGEN?" („DORUL DUPĂ SFINŢI?"), Stuttgart 1992, 168 p.

O perspectivă evanghelică asupra haghiologiei

Importanţa chestiunii haghiologice a recunoscut-o H.M. Barth, mai ales pentru dialogul ecumenic. El schiţează în cartea sa „Dorul după sfinţi" o perspectivă evanghelică asupra haghiologiei. Barth este profesor al secţiei sistematice, în cadrul Facultăţii Evanghelice a Universităţii din Marburg şi s-a dedicat mai ales dialogului ecumenic. Cartea sa dezbate într-o formă cuprinzătoare toate aspectele haghiologiei. Tratează haghiologia din perspectiva catolică şi ortodoxă. El punctează problemele şi schiţează cadrul haghiologiei din perspectivă protestantă. Impresionantă este de asemenea lărgimea vederilor sale, care cu toate acestea este strâns legată de tradiţia luterană. „Dorul după sfinţi?" nu este o dizertaţie sterilă şi schematică asupra haghiologiei, ci este o dezbatere vie a chestiunii haghiografice pe fundal protestant. Câteva idei urmează a fi expuse.

Pentru a explica de ce în protenstantism cinstirea sfinţilor apare ca ceva straniu, el foloseşte nu numai criterii teologice ci şi argumente psihologice. Idealul sfinţeniei poate fi nu numai pozitiv, ci poate să influenţeze chiar distrugător. Când idealurile mediatizate ale sfinţeniei se încearcă a fi interiorizate, ele îl pot împiedica pe om, să-şi găsească şi să-şi urmeze propriul drum. Un ideal poate să fie simţit ca o obligaţie distructivă. Un Supra-Eu, deci un sfânt, terorizează pe om. Îndeosebi mai acut poate fi receptată această influenţă în domeniul sexualităţii. Instinctul sexual poate să fie oprimat şi înlocuit, ceea ce duce în cele din urmă la scindarea personalităţii.

Discutabil pentru protestantul Barth este înainte de toate invocarea sfinților ca mijlocitori în fața lui Dumnezeu. Sfinții apar ca mijlocitori între Dumnezeu și om. Sfinții apar oamenilor mai aproape decât Hristos. Însă cine ar putea fi omului mai aproape decât Hristos? Cine ar putea să-l înțeleagă pe om mai bine, dacă nu Hristos? Protestantismul exclude orice mijlocire între Dumnezeu și om cu excepția lui Hristos.

Apoi Barth încercă să accentueze, ceea ce constituie fascinația și importanța cinstirii sfinților. El spune că sfinții sunt nu numai folositori dar și necesari, căci haghiologia are o legătură cu antropologia. Ce înseamnă a fi creștin? Care ideal al tipului creștin îl reprezintă protestantismul? Protestantismul își taie propriile rădăcini, când neglijează haghiologia. În problema haghiografică este vorba, în cele din urmă, despre conceptele creștine ale antropologiei.

După sesizarea tensiunilor și perspectivelor Barth caută mărturii biblice ale sfințeniei, care după părerea sa sunt complet altele decât cele pe care le are Biserica Catolică și Ortodoxă. Sfânt este aici, în Biblie, numai Dumnezeul Treimic. Omul este sfânt, ca unul ce este sfințit de Dumnezeu. Dumnezeu este Cel care-l justifică și-l mântuiește pe om. Omul nu poate să ajungă la dimensiunea sfințeniei prin sine însuși. Prin Botez și Euharistie se constituie noul cadru existențial al comuniunii, deci al celor sfințiți. Omul ajunge la sfințenie, prin aceea că Dumnezeu se identifică într-un mod justificator cu omul, și îl alege pe acesta pentru sine, prin Botez. La o mai înaltă dimensiune a sfințeniei, decât cea dobândită prin Botez, nimeni nu poate să ajungă. După Barth, accentul nu cade pe faptul de a deveni sfânt, ci de a-ți trăi viața ca sfânt. Numai Dumnezeu poate să sfințească. Omul nu poate decât să accepte sfințirea venită prin Hristos, în ciuda tuturor experierilor profanului.

Barth se ocupă cu teologia lui Luther și a relației lui cu sfinții, după o perspectivă biblică. Este important totodată de a constata, că Luther a criticat, ce-i drept, venerarea sfinților din vremea sa, însă nu a vrut să o înlăture.

Barth relevă faptul că Luther accentuează, că nu prin fapte ajunge omul dimensiunea sfințeniei, ci prin credință. Aparențele modului de viață sunt mereu echivoce. Prin teologia paulină a crucii, Luther ajunge la o nouă evaluare a sfinților. Ei nu sunt cei tari, eroii, ci aceia care spun: „Doamne ajută-mă".

Sfântul își recunoaște propria neputință, și dependență a sa față de harul dumnezeiesc. Pornind de la Luther, Barth își dezvoltă acum propriul său concept despre haghiologie. El accentuează că sfinții nu trebuie să fie înțeleși ca idealuri luminoase. Punctul său de plecare este justificarea păcatului (Rechtfertigung des Sünders). Sfântul evanghelic este păcătosul viteaz (Der tapfere Sünder). El trăiește în cotidian și nu se întreabă asupra stării morale proprii ci asupra harului dumnezeiesc. Nici viața sa proprie, nici moartea sa, nici martiriul său, nu pot să-i confere dimensiunea sfințeniei (sfântul protestant), ci numai singură justificarea prin Dumnezeul cel îndurător.

A trăi ca sfânt nu înseamnă a fi din punct de vedere moral mai bun. Însă un sfânt învaţă treptat să se încreadă mai profund în Dumnezeu, să-I fie mai recunoscător. Pentru Barth este important ca omul să-l mărturisească pe Dumnezeu ca singur sfânt şi mântuitor.

Biserica ca şi comuniunea sfinţilor nu este pentru Barth comunitatea ideală, ci ea este comunitatea păcătoşilor (Gemeinschaft der Sünder). Comuniunea sfinţilor se realizează în preoţia generală, reciprocă şi comună (allgemeines, gegenseitiges und gemeinsames Priestertum), la care sunt chemaţi toţi sfinţii. Aceasta se realizează prin diaconie (Seelsorge) reciprocă.

Ce atitudine trebuie să aibă un protestant faţă de sfinţi? El poate să fie recunoscător pentru sfinţi, fiindcă lucrarea lui Dumnezeu es e vizibilă în ei. În această privinţă, Barth reproşează protestantismului ingratitudinea, că el uită multitudinea mărturisitorilor adevărului.

Omul poate să înveţe de la sfinţi, întrebând ce au experiat sfinţii în credinţă, nu în faptele lor. Iar omul, prin sfinţi, poate să-şi recunoască propria sa vocaţie către sfinţenie. Sfinţii nu sunt modele pentru un anumit stil de viaţă. Prin ei, omul este mai degrabă invitat de a deveni mădular al trupului lui Hristos, adică de a deveni sfânt. A fi om înseamnă să ştii că ar trebui să fii sfânt. A fi sfânt înseamnă să ştii că poţi să fii om.

Probabil că această perspectivă lutherană asupra haghiologiei ar putea să se constituie într-un impuls asupra dialogurilor ecumenice, poate chiar într-un imbold la meditaţie asupra propriei noastre haghiologii.

Stud. Mirko PEISERT
(Germania)

Paul Ricœur,

ISTORIE ŞI ADEVĂR

Traducere şi prefaţă de Elisabeta Niculescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, 400 p.

Absolvent al Universităţii din Rennes, Paul Ricœur se formează în tradiţia filosofică reflexivă franceză şi în tradiţia neokantianismului german. El susţine în 1957 un seminar de fenomenologie la Sorbona, fiind decan al Facultăţii de Litere la Nanterre şi ţinând un curs de semantică la Louvain în 1971.

Autorul Paul Ricœur urmăreşte valoarea istorică a adevărului în două părţi expoziţionale; prima parte cuprinde perspective critice şi teologice, a doua parte urmăreşte perspective personale, perspectivele puterii şi posibila contradicţie dintre transmisia orală şi practică.

Atrage atenţia maniera de cercetare descrisă în capitolul **Perspective critice,** pornind de la conceptele obectivităţii şi subiectivităţii la observaţia istorică, explicarea, înţelegerea, concepţia ordonatoare de analizare a istoriei.

Ricceur urmează pe R. Aron în aprecierea că „teoria precede istoria". El prezintă astfel noţiunea de judecată de importanţă; alegerea istorică, caracterul „in-exact" şi cel ne-„riguros" al istoriei, ce ştim, ce ne imaginăm, oamenii. De acestea se leagă voinţa de explicare. Istoricul caută să justifice sensul istoriei. Istoria este un sector al comunicării fără reciprocitate. Ea poate fi concepută ca dezvoltare extensivă a sensului şi ca iradiere de sens, obiectul istoric fiind însuşi subiectul uman. Situaţia istorică se confruntă cu filosofia şi ideea adevărului.

Lucrarea de faţă are doi poli: unul metodologic, al expunerii prezentate mai sus, şi unul etic. Urmărind cele trei cuvinte care îi jalonează cercetarea; progres, ambiguitate, speranţă, autorul semnalează trei maniere de a înţelege istoria în capitolul **Perspective teologice**: înţelegerea la nivelul abstract al progresului, la nivelul existenţei şi ambiguităţii, la nivelul misterios al speranţei. Dinspre social se descoperă o încă inexistentă sociologie a aproapelui, pornind de la nivelul uimirii, trecând apoi la cel al reflecţiei, ajungând la meditaţie.

Imaginea lui Dumnezeu şi epopeea umană sunt redate ca reflectându-se într-o teologie epică, în decăderea valorii şi puterii, în dorul mântuitor.

În ciuda exhaustivităţii acestei lucrări ce se constituie într-o prezentare a manierei de lucru a istoriografiei, autorul se mărgineşte să confirme — aşa cum o arată prefaţa la prima ediţie a lucrării — că în faţa copleşitorului fenomen istoric, gândirea trebuie să se mulţumească cu „timida" speranţă care doar prelungeşte **docta ignorantia.**

Pr. Drd. Dan Zamfir PAPARĂ

Henri-Irenée Marrou,

TEOLOGIA ISTORIEI

Traducere din limba franceză de Gina Nimigean şi Ovidiu Nimigean, Ed. Institutul European, Iaşi, 1995, 192 pag.

Henri-Irénée Marrou (1904—1977), istoric şi teolog francez a fost titular al catedrei de istorie a creştinismului la Universitatea din Paris. Considerat unul dintre marii exegeţi contemporani ai operei Fericitului Augustin, Henri-I. Marrou este autorul unei teze de doctorat intitulată **Saint-Augustine et la fin de la culture antique.** H. Marrou se exprima despre Fericitul Augustin în termeni foarte elogioşi, după cum urmează:

„Augustin este un învăţat antic, un discipol al lui Cicero, un depărtat elev al lui Isocrate, este un gramatician, un retor, un erudit, un tip bine definit".

H. Marrou a publicat lucrări de referinţă în domeniile istoriei, teologiei şi antropologiei: **De la connaissance historique** (1954), **Théologie de l'histoire** (1968), **Patristique et humanisme** (1976).

Dintre aceste lucrări m-aş opri asupra **„Teologiei Istoriei"** pe care o recomand cu căldură tuturor cititorilor: studenţi şi profesori de la Teologie şi de ce nu şi altor cititori.

Teologia istoriei este o carte de factură istorică ce poate fi inclusă în categoria operelor teologico-apologetice tocmai datorită temei pe care o tratează şi anume aceea a Cetăţii lui Dumnezeu: „Mărturisesc, că toate lucrările mele ulterioare, au fost provocate şi nutrite de o intensă frecventare a operei augustiniene, în primul rând a Cetăţii lui Dumnezeu".

Cititorul va putea observa, pe măsură ce citeşte această carte, că ea este rezultatul unei munci îndelungate a autorului de „a recupera şi valorifica moştenirea culturală pe care o reprezintă, pentru Occident şi pentru întreaga umanitate gândirea marelui părinte african".

Această carte e structurată în două părţi mari, fiecare parte cuprinzând un anumit număr de capitole. Autorul porneşte în prima parte de la sensul istoriei. Precizează aici faptul că nu se referă la istoria studiată de istorici, la istoria ca ştiinţă-definită ca trecut al umanităţii reconstituit prin cercetarea documentelor, ci, în primul rând, la problema pe care istoria trăită cu adevărat de umanitate, în desfăşurarea sa întreagă o pune conştiinţei noastre. Cu alte cuvinte pune în discuţie problema „sensului istoriei" pe care o defineşte ca „lung marş în temporalitate, lent pelerinaj, perindare de imperii (cum vorbesc anticii), de civilizaţii (cum spunem noi astăzi), de culturi (dacă ar fi să vorbim în limbajul germano-american al etnologilor). Ne reaminteşte că „sensul" desemnează mai puţin un concept, cât o imagine dublă, împrumutată din matematici şi din semantică: urmează istoria, o traiectorie precis orientată (spre ce capăt?), are o semnificaţie, o raţiune care să poată fi înţeleasă, o valoare care să justifice atâta consum de energie, de suferinţe, de sânge vărsat şi, rând pe rând, atâtea fapte de eroism şi atâtea eşecuri aparente?

După ce dezbate această problemă cu exemple concrete, autorul ne atrage atenţia că încearcă în carte „să schiţeze o teologie creştină a Istoriei, sau cel puţin, vine să-i ajute pe cititori să o redescopere".

În continuare tratează problema individualismului pe care-l defineşte ca o deviaţie gravă de la autenticul mesaj creştin, atât în planul urmărilor practice, cât şi în planul doctrinei. Prin argumentele pe care le aduce, Marrou ne face să înţelegem şi să mărturisim că firea omenească se defineşte printr-o existenţă colectivă.

Ne vorbeşte apoi despre adevărata istorie şi ne spune: „ca să cunoşti istoria cu adevărat, în totalitatea şi plenitudinea ei, ar trebui să fii

un dumnezeu, ar trebui să fii Dumnezeu". Şi aici vine istoricul, ca să le reamintească fraţilor săi, oamenii, că noi nu putem gândi decât în calitatea noastră de fiinţe muritoare.

În continuare sunt tratate probleme ca: Biserica şi timpul ei, Trupul lui Hristos, Eshatologia, Misterul istoriei, Cele două cetăţi, pentru ca apoi în partea a II-a a cărţii să se pună un accent mai mare pe cele două cetăţi, problema privită din mai multe unghiuri de vedere.

Tema principală a cărţii se centrează în jurul ideii de „Cetate a lui Dumnezeu", idee preluată de la Fericitul Augustin din lucrarea sa fundamentală **De civitate Dei** (= Despre Cetatea lui Dumnezeu).

Autorul ne spune că Fericitul Augustin dorind să sugereze o vedere sintetizatoare a întregii cronologii umane de-a lungul timpului, nu s-a mulţumit să se refere numai la noţiunea de creştere, fundată pe Trupul lui Hristos, ci ne-a arătat un tablou dublu în care se confruntă destinele a două cetăţi rivale: 1) Cetatea lui Dumnezeu (Civitas Dei) numită şi civitas caelestis=cetatea cerească, care este cetatea celor buni şi virtuoşi şi 2) civitas terrena=cetatea pământească, numită şi civitas diaboli=cetatea diavolului, care este cetatea celor răi şi păcătoşi.

Subiectul acesta este tratat de Marrou într-un mod excepţional, introducând pe parcursul tratării diferite digresiuni istorice, dogmatice şi morale, care vatămă într-o oarecare măsură unitatea lucrării.

În finalul lucrării, autorul ne arată că istoria autentică, aceea care are un sens, nu se împlineşte în spaţiul-timp empiric observabil: „Căci nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe cea ce va să fie" (Evr. 13, 14) şi continuă cu ideea, că: „cetăţenia noastră veritabilă este aceea a Cetăţii celeste, de unde îl aşteptăm cu ardoare, ca pe un salvator, pe Domnul nostru Iisus Hristos care va transfigura trupul său de glorie, cu acea forţă pe care o are: de a-şi supune întregul Univers" (Fil. 3, 20).

Teologia Istoriei a lui Marrou se încheie astfel pe cele două versete cu care se încheie Scriptura: Mârană-tha: „Amin! Vino, Doamne Iisuse! Darul Domnului Iisus Hristos cu voi cu toţi! Amin" (Apoc. 22, 20b—21).

N-aş vrea să închei fără să fac anumite observaţii, care cred sunt de folos cititorului. În primul rând aş vrea să atrag atenţia asupra vocabularului pronunţat augustinian, pe care-l foloseşte autorul, ceea ce ne determină să observăm că el poartă amprenta gândirii teologice a Fericitului Augustin. Cartea are un conţinut bogat în informaţii istorice, morale, dogmatice prezentate într-un mod armonios.

De asemenea, întâlnim aici o serie de citate din Sf. Scriptură, Sf. Părinţi, din filosofi ca: Platon, Aristotel, Hegel, etc., fapt care ne ajută să ne facem o imagine despre efortul istoricului francez de a duce la bun sfârşit această lucrare prin care ne îndeamnă spre redecoperirea înţelesului adevărat al creştinismului, printr-un efort de aprofundare, de conştientizare.

Daniela SAVA
Studentă — Studii Aprofundate

Teodoret, episcopul Cirului,

ISTORIA BISERICEASCĂ

Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995, 271 pag.

Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române ne oferă în volumul 44 din colecţia *„Părinţi şi scriitori bisericeşti"*, lucrarea lui Teodoret de Cir: *ISTORIA BISERICEASCĂ*. *„Cuvântul înainte"* la această ediţie este semnat de P. F. Patriarh Teoctist, iar traducerea lucrării a fost efectuată de Pr. Prof. Vasile Sibiescu care semnează şi o substanţială introducere.

Teodoret al Cirului (c. 393—466) a fost un reprezentant de seamă al şcolii antiohiene care pe lângă lucrări exegetice, apologetice sau dogmatice ne-a lăsat şi această lucrare istoriografică. Născut la 393 la Antiohia într-o familie aleasă, a primit din copilărie o educaţie creştină precum şi o aleasă formaţie literară. A fost discipol al lui Teodor de Mopsuestia şi coleg de studii cu Nestorie şi Ioan al Antiohiei. În 416 a îmbrăţişat viaţa monahală, iar mai apoi va ajunge episcop fiind un păstor model. Istoria sa bisericească o continuă pe cea a lui Eusebiu de Cezareea — aşa cum mărturiseşte el însuşi — şi merge până la moartea lui Teodor de Mopsuestia cuprinzând o perioadă de 105 ani de la 323 până la 428. Izvoarele principale folosite de Teodoret constau din *hotărâri sinodale, scrisori ale episcopilor* şi *dispoziţii imperiale*. El a cunoscut şi pe istoricii bisericeşti Socrate şi Sozomen care erau laici, dar nu i-a imitat deşi au folosit unele surse comune. Lucrarea este alcătuită din cinci cărţi care descriu întâmplările din Biserică având ca ţintă combaterea ereticilor.

Cartea întâi se deschide cu descrierea începutului ereziei ariene şi continuă cu prezentarea frământărilor cauzate de această erezie. Teodoret a luat parte la controversele hristologice ale vremii sale şi a fost mult influenţat de „Istoria arienilor" a Sfântului Atanasie cel Mare. Pentru Teodoret ereticul Arie era un instrument al diavolului (p. 21), iar Sfântul Atanasie era socotit un apărător al Adevărului, un bărbat vrednic de admirat pentru felul îndeplinirii slujirii bisericeşti (p. 73). Tot în această carte Teodoret ne dă informaţii în legătură cu cele petrecute la Sinodul de la Niceea din anul 325. Acest sinod este legat de numele împăratului Constantin cel Mare (306—337), despre care Teodoret are aceleaşi cuvinte de laudă ca şi Eusebiu de Cezareea. După Teodoret acest împărat s-a bucurat de providenţa divină, iar greşelile pe care le-a făcut le pune pe seama slăbiciunii firii omeneşti şi a unor episcopi care au căutat să-l înşele informându-l greşit. Teodoret ne mai informează că împăratul Constantin cel Mare a fost botezat târziu, pe patul de moarte, la Nicomidia şi că a sperat să se boteze în râul Iordan (p. 79).

Cartea a doua ne prezintă căderea împăratului Constanțiu (337—361) sub influența unui preot arian care l-a atras la erezia sa. Domnia lui Constanțiu este descrisă ca șovăitoare și favorabilă arienilor mai ales prin sinoadele pe care le-a convocat și prin măsurile luate împotriva ortodocșilor. Este suficient să amintim situația dificilă a Sf. Atanasie care a fost nevoit să plece în al treilea exil.

Cartea a treia se deschide cu prezentarea începutului domniei împăratului Iulian Apostatul (361—363), care s-a lepădat de credinta creștină arătându-și atașamentul său față de păgânism. Acesta a dus o luptă aprigă pentru restaurarea păgânismului făcând mulți martiri în rândul creștinilor. Cartea se încheie cu prezentarea expediției militare a împăratului Iulian împotriva perșilor și sfârșitul acestuia. Se spune că atunci când a primit lovitura care i-a pricinuit moartea, și-a umplut mâna de sânge și l-a aruncat în aer zicând: „Ai învins Galileene!" (p. 152).

În *Cartea a patra*, Teodoret aduce cuvinte de laudă împăraților Iovian (363—364) și Valentinian I (364—375) care au fost restauratorii Ortodoxiei după prigoana lui Iulian Apostatul. Ne sunt oferite informații despre ierarhi de seamă ca Ambrozie al Milanului, Vasile cel Mare și Atanasie cel Mare. Remarcăm prezența în rândurile acestei cărți a vrednicului ierarh Vetranion din Dobrogea noastră, despre care ne spune că strălucea prin tot felul de virtuți înfruntându-l chiar și pe împăratul Valens (p. 197).

Cartea a cincea începe cu descrierea restaurării dreptei credințe sub împăratul Grațian (375—383), în urma persecuției lui Valens. Un loc însemnat în această carte îl ocupă împăratul Teodosie I (379—395) de numele căruia se leagă ținerea celui de-al doilea Sinod Ecumenic la Constantinopol în anul 381 (p. 206). Față de unele excese ale împăratului autorul se arată îngăduitor, punându-le pe seama slăbiciunii firii omenești (p. 220). Tot aici avem informații prețioase despre activitatea Sf. Ioan Gură de Aur pe care îl numește „mare luminător al lumii întregi" (p. 235). Cartea se încheie cu informații legate de persoana lui Teodor de Mopsuestia și enumerarea episcopilor principalelor scaune episcopale din perioada celor 105 ani pe care a descris-o el.

Încheiem aceste scurte considerații cu speranța că cititorul acestei Istorii bisericești va împărtăși alături de noi gândul episcopului Teodoret „că nu este îngăduit ca să dăm uitării măreția dispărută a unor fapte foarte strălucite și a unor istorisiri folositoare" (p. 19).

Pr. Ion Alexandru MIZGAN

Paul Evdokimov,

ORTODOXIA

Traducere din limba franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R.
Bucureşti — 1996, 382 pag.

„Ortodoxia", lucrarea teologică cea mai importantă a lui Paul Evdokimov, are dimensiunile unui tratat teologic ce poartă amprenta întreitei pregătiri a autorului (teologică, filozofică şi literară) şi se impune atenţiei cititorului printr-o multilaterală şi profundă abordare a problematicii teologice.

Destinată cu prioritate cititorului ce posedă o formaţie teologică, lucrarea este interesantă nu numai pentru că analizează un spectru teologic aproape complet, ci şi pentru că poartă pecetea gândirii teologice ruseşti din emigraţie, gândire ce constituie un pilon fundamental al edificiului doctrinar ortodox apusean.

Aşa cum este caracterstic unui astfel de tratat, fundamentarea este solidă şi are un specific interdisciplinar pentru că pe lângă argumentaţia teologică (scripturistică şi patristică) mai există şi una de natură filozofică.

Privită sub aspect stilistic-lingvistic, „Ortodoxia" prezintă câteva caracteristici care o individualizează de alte lucrări de acelaşi gen. În primul rând se constată o preocupare a autorului în ce priveşte îmbinarea armonioasă dintre expunerea clară a ideii (ceea ce place intelectului) şi forma artistică sugestivă. În al doilea rând se remarcă uneori o influenţă nefastă a stilului asupra semnificaţiei care, fie dă impresia ieşirii din cadrul doctrinar ortodox, fie capătă o nuanţă peiorativă. De exemplu, la p. 292 întâlnim expresia „Dumnezeu cel iubitor de oameni este mult mai determinat El Însuşi de creatura şi legămintele Sale", iar la pag. 215 atribuie Sf. Ap. Pavel calitatea de „apostol prin efracţie". În al treilea rând se constată utilizarea unor termeni teologici consacraţi în doctrina ortodoxă, termeni care au primit noi semnificaţii cum ar fi: „purcederea prin manifestare" sau „apocatastază". Aceste metamorfoze semantice sunt dăunătoare, deoarece aşa cum au considerat şi Sf. Părinţi, anumiţi termeni teologici au fost preluaţi din filozofia antică şi li s-au dat un înţeles restrâns, specific, din dorinţa de a se evita o înţelegere eronată generatoare de erezie.

În ce priveşte conţinutul cărţii, acesta nu este structurat în mod riguros, ideile caracteristice unui anumit domeniu teologic, fiind prezentate de către autor şi sub alte titluri specifice altor ramuri ale teologiei.

Referitor la doctrina cărţii s-ar putea face multe observaţii, dar spaţiul restrâns al acestei recenzii nu ne permite acest lucru. De aceea lăsăm pe cititor să-şi formeze singur o opinie (ceea ce constituie la urma urmei un îndemn suplimentar în a lectura cartea de faţă), aducându-i la cunoştinţă câteva din cele mai importante idei.

Unul din domeniile teologice în care se remarcă elaborări interesante ale gândirii lui Paul Evdokimov este cel al gnoseologiei, marcate de preocuparea găsirii unui criteriu separator între adevăr și erezie. Astfel, adevărul dogmatic este definit ca o unitate supraraţională ce penetrează barierele legilor formale ale logicii, la polul opus aflându-se erezia, care nu este altceva decât o parţializare a acestei unităţi ce „sucombă în sterilitatea fără rost a raţiunii" (p. 15). Această parţializare are ca efect deformarea și inevitabil, distrugerea adevărului.

O temă abordată cu insistenţă în antropologia lui Evdokimov este cea a modalităţii prezenţei chipului lui Dumnezeu în om. Astfel, după autor, chipul conferă fiinţei umane o dimensiune apofatică, el fiind acel „eu spiritual" transcendent propriilor manifestări ce generează situaţia ca omul să devină o enigmă pentru sine însuși. Această radicalizare ne duce cu gândul la existenţa unei influenţe protestante, opinie ce ni se întărește atunci când autorul afirmă la p. 92 că starea chipului a fost redusă „la o tăcere ontologică".

Un element doctrinar străin Ortodoxiei este Întruparea necondiţionată de căderea în păcat a omului, învăţătură pe care autorul o justifică prin dragostea pe care Dumnezeu o poartă creaturii și prin dorinţa Sa de a Se arăta ei. Deși prin Întruparea Domnului, oamenii intră într-o relaţie mai strânsă cu Dumnezeu decât înainte de Întrupare, asumarea firii umane de către Persoana Fiului este apreciată în dogmatica ortodoxă ca un preludiu al Jertfei răscumpărătoare. Este ceea ce afirma și Părintele Profesor Dumitru Stăniloae în volumul doi, p. 134, din „Dogmatica" sa: „calitatea simultană de Arhiereu și cea de Jertfitor nu sunt asociate accidental cu Persoana Sa (a Mântuitorului - n.n.), ci sunt expresii ale Persoanei Sale întrupate ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat pentru noi". Întruparea necondiţionată de căderea în păcat presupune o jertfire în condiţii paradisiace ceea ce este un nonsens.

O altă „zonă umbrită" a doctrinei evdokiene este cea în care se manifesta teologia apocatastatică. Există în mod cert în gândirea lui Evdokimov o alunecare spre apocatastază. La p. 68—69 cititorul întâlnește pentru prima oară termenul de „apocatastază" propovăduit însă sub o nouă înfăţișare. În primul rând se atribuie (cu prioritate) termenului, semnificaţia de înnoire a cerului și pământului, iar în al doilea rând termenul de „apocatastază" este apreciat într-o lumină relativistă (restabilirea universală va fi, dar este potenţială numai din punct de vedere subiectiv). Evdokimov își justifică această atitudine prin dragostea de Dumnezeu pe care o poartă unii oameni și care îi îndeamnă să se roage fierbinte pentru semeni. Deși Biserica propovăduiește utilitatea rugăciunii pentru semeni, aceasta nu poate însă substitui roadele efortului omenesc personal care ar fi în pericol de desfiinţare în cazul unei legiferări ecleziale a apocatastazei relativizate.

Rămânând în cadrul dogmatic constatăm contribuţia deosebită pe care Paul Evdokimov o aduce analizei comparative a doctrinelor, ortodoxă și catolică, elemente de teologie dogmatică comparativă, regăsindu-se peste tot în conţinutul tratatului. Astfel evidenţiază elemente ce

diferenţiază cele două teologii creştine, cum ar fi palamismul şi rolul său în conceptualizarea harului şi gradul intensităţii formalismului în edificiul doctrinar.

Cu o claritate deosebită autorul relevă caracterul subzistent, tainic al dogmelor ce irup în forma exprimabilă oficializată, doar ca răspuns la atacurile eretice. În acest sens arată necesitatea unui limbaj specific (metalogic şi antinomic) ce trebuie să contureze „o icoană verbală" a adevărului de sorginte transcendentă. Astfel dogmele (în caracterul lor revelat) îmbracă două forme: una negativă (apofatică) şi una pozitivă (catafatică).

O apreciere conformă cu dogmatica ortodoxă este şi cea legată de aspectul dinamic al dogmelor, manifestat printr-un progres dogmatic ce are loc numai în plan explicativ şi precizional şi constă într-o dezvoltare necantitativă a germenului doctrinar.

Aşa cum am mai spus, în teologia lui Evdokimov se constată şi un fenomen de relativizare semantică a unor termeni teologici consacraţi. Un astfel de exemplu este termenul de „purcedere prin manifestare", utilizat în descrierea acţiunii exterioare a Duhului Sfânt, termen ce apare într-o expunere făcută asupra învăţăturii catolice, Filioque. Mai mult decât atât, în subsolul paginii 153, autorul justifică necesitatea acestui termen pentru a suplini „neajunsul formulei Crezului de la Niceea, în care dumnezeirea Duhului Sfânt nu este îndeajuns de lămurită", atribuindu-i astfel Crezului niceoconstantinopolitan o imperfecţiune de ordin formal.

O analiză pertinentă (justificată de formaţia sa filozofică) este cea făcută în cap. „Timpul sacru" şi „Spaţiul sacru", dar şi în alte părţi ale cărţii, în legătură cu problematica timpului şi a spaţiului. Opiniile pe care Evdokimov le dezvoltă pe această temă sunt deosebit de utile pentru o mai bună înţelegere a temporalităţii analizate în cadrul teologic. O contribuţie deosebită este aprecierea făcută asupra raportului timp-veşnicie. Astfel:

a) la p. 293 vorbeşte de un prezent divin etern ce transcende „împărţirile falsificate ale timpului";

b) la p. 294 leagă timpul fizic de eternitatea din care izvorăşte la creaţie şi în care se reîntoarce la parusie;

În ciuda acestor elaborări filozofice, făcute în spiritul Scripturii şi al Sf. Părinţi, la p. 295 reproşează în mod nejustificat Sf. Ap. Pavel folosirea unei terminologii confuze şi nepotrivite cu gândirea sa, căci Sf. Ap. Pavel foloseşte categoriile temporale tocmai în accepţiunea celor menţionate mai sus. Această greşită apreciere şi opinia despre condiţionarea predestinării de preştiinţa divină (p. 295) indică atât o neînţelegere a raportului preştiinţă divină — libertate umană, cât şi o însuşire parţială a relativismului evenimenţial atât de frumos conceptualizat prin evidenţierea celor două planuri de existenţă: planul veşnicului prezent divin şi cel al temporalităţii matematice umane.

O scădere de ordin ecleziologic şi canonic a teologiei evdokimoviene este calitatea de episcop-apostol, de episcop al episcopilor sau cea de

prim-episcop conferită Sf. Ap. Petru, deşi la p. 145 autorul face o distincţie clară şi corectă între starea apostolică şi cea episcopală. Această inconsecvenţă nu poate fi pusă decât pe seama unei dorinţe de ecumenicitate cu preţul unui sacrificiu de ordin terminologic, care nu exclude însă şi complicaţiile de ordin dogmatic ce rezultă de aici, cunoscut fiind faptul că acordarea calităţii de episcop Sf. Ap. Petru fundamentează primatul papal.

Cu toate acestea nici ecleziologia lui Evdokimov nu este lipsită de contribuţii importante. Una dintre acestea se referă la caracterul universal (sobornicesc) al Bisericii, care nu se pierde atunci când o parte din trupul ei se rupe (p. 171).

O altă opinie valoroasă a autorului este cea referitoare la rolul misionar şi naţional al Bisericii şi la locul pe care Biserica trebuie să-l ocupe în istoria ce nu este autonomă de voia divină. Astfel, Evdokimov îşi dezvăluie fidelitatea faţă de principiul scripturistic conform căruia orice stăpânire este de la Dumnezeu, principiu atât de des uitat de oameni, atunci când străbat vremuri zbuciumate.

Teologia propovăduită de Paul Evdokimov este o emblemă a Ortodoxiei apusene şi tocmai de aceea ea trebuie făcută cunoscută Răsăritului chiar dacă în doctrina sa există erori preluate din trecut şi reactualizate sub o nouă formă. Acest fapt nu afectează valoarea deosebită a cărţii lui Paul Evdokimov a cărui gândire excelează în spaţiul misticii, liturgicii şi iconografiei stăpânite de acele „linii de forţă" ale spiritualităţii răsăritene.

Răzvan PETCU
profesor de religie

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

RECENZII